ثورات العرب

خطاب التأسيس

ثورات العرب

خطاب التأسيس

د. على مبروك

الطبعة الأولى/ ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م

حقوق الطبع محفوظة



دار العين للنشر
٩٧ كورنيش النيل، روض الفرج، القاهرة
تليفون: ٢٤٥٨٠٣٦٠، فاكس:٢٤٥٨٠٩٥٥
WWW.elainpublishing.com

الهيئة الاستشارية للدار
أ.د. أحمد شوقي
أ. خالد فهمي
أ.د. فتح الله الشيخ
أ.د. فيصل يونس
أ.د. مصطفى إبراهيم فهمي
المدير العام
د. فاطمة البودي

الغلاف:

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: /٢٠١١
I.S.B.N: - - - -

ثورات العرب

خطاب التأسيس

د. على مبروك

دار العين للنشر



بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

الإسكندرية: دار العين للنشر، ٢٠١٢

ص؛ سم.

تدمك:

١-

أ- العنوان

رقم الإيداع / / ٢٠١١

إهـــداء

إلى روح الخال نصر أبوزيد

وإلى شهداء الثورات العربية

ومن قبل ومن بعد

إلى عبير....حبٌ لا يغفو....وأملٌ- أبداً- لا يخبو

شكر خاص

وإقرارٌ بالفضل للصديق الأعز المثقف العربي محمد رجائي الشريف
الذى ما كان لهذا الكتاب أن يرى النور لولا تشجيعه ودعمه

المحتويات

إستهلال

ظل هذا الكتاب مشروعاً مُرجأً، محفوظاً -لسنوات- فى ذاكرة الحاسوب، حتى وقعت الواقعة التى أسقطت "مبارك" ونظامه الكابوسي الراكد، فبدا وكأن لحظة ظهوره قد حانت أخيراً. وإذ لم يرتبط الإرجاء -للإنصاف- بأى متاعب كان يمكن أن تترتب على ظهوره فى ظل هذا النظام الجامد (الذى لم يكن مشغولاً بأمر الكتب على أى حال)، فإن الظهور الآن يرتبط، على نحو مباشر، بدلالة الحدث المصرى الكبير؛ الذى ينطوى -وقبله الحدث التونسي- على ما يبدو وكأنها محاولة التأسيس الثانى للدولة العربية الحديثة، بعد أن بلغت -فى صورتها المتحدِّرة من مطالع القرن التاسع عشر- نهايتها البائسة التعيسة التى تجسدت فى دول "سلاطين العرب" المعاصرين من مثل "مبارك" وصحبه.

وإذن فإنها مصر مرة أخرى.... مصر التى شهدت التأسيس الأول للدولة العربية الحديثة قبل قرنين مع "الباشا" الطامح محمد علي، والتى يجب على نخبتها الراهنة أن تكون على وعي بأنها تملك فرصة التأسيس الثانى لتلك الدولة، وإلا فإنها ستكون قد فقدت فرصة تاريخية لن تتكرر إلا بعد وقت طويل.

وإذا كان التأسيس الأول قد إرتبط بما حدث فى مصر فى العام 1805، من نجاح الشعب فى إنفاذ إرادته التى يمثلها ما نقله "الجبرتي" على لسان الكبار من شيوخ نخبة مصر وهم يخاطبون "محمد على": "لا نريد هذا الباشا (يقصدون الفاسد خورشيد) حاكماً علينا، ولابد من عزله من الولاية.... ولا نرضى إلا بك، تكون والياً علينا بشروطنا". لكنه، وبالرغم من كل ما يُقال حول ما فعله "محمد على" من تدشين الدولة الحديثة؛ فإنه يبقى أن الرجل الذى إختاره الناس ليحكمهم بشروطهم، سرعان ما إنقلب عليهم، وراح يحكمهم بشروطه التى لم تكن إلا بناء دولة "القوة"، ليتمكن من وراثة إمبراطورية آل عثمان المريضة. كان الشعب يتطلع إلى "دولة الحق" التى تنصفه من الجور والعسف، فيما أراد الباشا "دولة القوة" التى لم يدرك فى شعب مصر إلا مجرد "آدوات" –أو حتى "أشياء"– يستخدمها فى بنائها، ويحقق بها حلمه الطموح. ولقد كانت "الحداثة الأوروبية" البازغة فى الأفاق هى "آداته" الأخرى؛ على أن يكون مفهوماً أنه لم يكن مطلوباً من الحداثة إلا ما تنتجه من "سلاح وتقنية"، وليس ما أنتجها من "الإرادة الحرة والوعي الخلاَّق الناقد".

لن يكون غريباً أن ينسى الباشا سريعاً أن "توليته" كانت من الشعب، بل وأن يجاهر "الطهطاوى" –الذى هو المُنظِّر البارز لدولته– بأن ولاية الباشا من الله، وليس من الناس[1]. وليس من شك فى أن هذا التغييب للناس، يكشف عن "نخبة" إختارت الإنحياز –منذ البدء– للدولة على حساب

(1) فى أحد التظاهرات التى جرى حشدها لتأييد مبارك فى مواجهة جموع الداعين لخلعه، رفع أحدهم لافتة مكتوب عليها: "من إختاره الله، لن يُسقطه الخونة".

المجتمع؛ وبما يترتب على ذلك من تبريرها -إن لم يكن تأسيسها- لما تمارسه تلك الدولة من قمع المجتمع والتسلط عليه للآن. إنه التغييب الذى سيتحول معه هؤلاء الناس من "فاعلين" حقاً إلى مجرد "عبيد إحسانات" دولة الباشا[1]، وذلك بحسب ما سيقول لاحقاً أحد ورثة تلك الدولة الجاثمة (وأعني به الخديوي توفيق) مُخاطباً أحد الداعين إلى وضع حد لإستعباد الناس وإقصائهم (والذى كان عرابي).

وإذا كان التاريخ قد إختار للسيد "عمر مكرم" أن يشهد، من موقع المشارك، حدث "الخلع والتولية" الذى أفضى -عند مطالع القرن التاسع عشر- إلى التأسيس الأول لما بات يُعرف بالدولة العربية الحديثة، فإنه قد أراد له، من موقعه كمراقب يطل على الجماهير المحتشدة أسفل تمثاله فى ميدان التحرير، أن يشهد خلع مبارك وتولية غيره، منتظراً، بالطبع، أن يفلح أحفاده فى تأسيس "دولة الحق" التى أخفق، ومعه أجدادهم، فى تدشينها قبل قرنين[2]، وأن يتمكنوا من ضبط وترتيب "نظام" يكون معه الحاكم "حاكماً عليهم بشروطهم"، ولا ينقلب عليهم حاكماً بشروطه كما حدث قبلاً.

وبالطبع فإن التأسيس لدولة "الحق" على حساب دولة "القوة" القامعة، لن يكون ممكناً إلا عبر تجاوز الخطاب الذى ساد على مدى القرنين المنصرمين، إلى خطاب يؤسس لدولة حديثة حقاً؛ وأعنى التحول من

(1) وهل لأحد أن يجادل فى أن دولة مبارك قد ظلت تعامل الأغلبية المسحوقة من جمهورها على أنهم مجرد "عبيد إحساناتها" أيضاً.

(2) فإنه لم يكن ممكناً لهم آنذاك إلا أن يعوّلوا على نوايا الباشا الطيبة، من دون أن تسمح لهم اللحظة بأن يُمأسسوا قواعد دولة الحق التى يطمحون فيها.

خطاب لم تفلح كل زركشات وزخارف الحداثة على سطحه، أن تغطى على جوهره الوصائى الأبوى التسلطى الذى يؤسس لما يسود من علاقات الإذعان والخضوع، إلى خطاب ذى أفق عقلاني نقدى يؤسس لعلاقات التفاعل والحوار والندية التى هى الأصل فى ما يتطلع إليه الكافة، فى العالم العربي، من دولة المواطنة المدنية، كبديل للدولة الطائفية العشائرية الأبوية الإستبدادية الراهنة.

ويخشى المرء أنه من دون هذا الخطاب، فإن العرب لن يفعلوا إلا أن يحرثوا البحر من جديد.

مفتتح

لا ينفصل ما يبدو جلياً من تحوُّل العرب إلى ما يكاد أن يكون "رجل العالم المريض" عن الطريقة التى تصوروا بها الحداثة؛ والتى راح ينعكس عليها تصورهم لواقعهم من جهة، وعن تلك التى سعوا بها، ولا يزالون من دون جدوى، إلى بنائها على سطح عالم يتآبى جوهره الصلب على الغياب، من جهة أخرى. فقد راحوا يختزلون الحداثة فى مجرد جانبها البراني التقني الملموس الذى تقبَّلوه وسعوا إلى نقله عبر تمييزه وفصله عن جانبها النظري الجواني (المتمثل فى رؤية للعالم ذات أفق عقلاني نقدي) الذى أسقطوه من الحساب بالكلية. وغنيٌّ عن البيان ما يضمره هذا التصور للحداثة من تصورٍ للواقع ينبني بالمثل على التمييز فيه، بدوره، بين جانب نظري جواني (يتمثل فى رؤية صلبة للعالم تدور ضمن ذات الأفق التقليدى) تمسَّكوا به، وراحوا يعزلونه عن مكون براني خارجي (يتمثل فى أشكال سلوك وممارسة تقليدية) إرتأوا ضرورة التخلي عنه. وعبر هذا التمييز فى الحداثة والواقع، فإن آلية الإشتغال العربي لم تتجاوز حدود السعي إلى إحلال براني الحداثة (المقبول) محل براني واقعهم (المرذول)، وذلك بالطبع مع إستبعاد الجواني (المرذول) للحداثة، والإبقاء على الجواني (المقبول) لواقعهم؛

وبما يعنيه ذلك من أن الأمر لم يتجاوز مجرد تركيب قشرة البراني الحداثي على الهيكلِ الجواني التراثي القائم. ولقد ترتب على ذلك أن العرب لم يعرفوا سبيلاً لبناء الحداثة إلا عبر مجرد القياس على نموذجها الجاهز الذى أنتجه الغرب؛ وهى الطريقة التى ترتبط بكيفية فى قراءتها بعقل فقهي لا يعرف إلا الإشتغال قياساً لفرع (لا يفارقون موقعهم الخامل تحت ظله) على أصل (ظل فضاءه محجوزاً للسادة الفاعلين من أهل الشمال).

وإذ لا يعرف هذا العقل القياسي الفقهي إلا تجريد العلة التى تمنح الأصل حضوره الفاعل المهيمن، ليتسنى إعادة إنتاجها فى الفرع الخامل كيما يرتقى إلى مقام الحضور الفاعل، فإن ما راح يجرده ذلك العقل الفقهى كعلة مؤسسة ومنتجة لحداثة الغرب (وهى أصل حضوره المهيمن الفاعل)، لم يكن أبداً إلا محض جوانبها الإجرائية والشكلية التى لا ترتقى أبداً إلى مقام العلة الموسسة والمنتجة، بقدر ما تصلح أن تكون مجرد نواتج ومعلولات لتلك الحداثة. إن المفارقة هنا تتآتى من أن معلولات الحداثة، بلْ وحتى أعراضُها ومظاهرها التقنية البرانية، قد جرى إعتبارها العلة المُنتجة لها. ولأنه كان مطلوباً –فيما يبدو– من هذا المعلول أو منتوج الحداثة أن يتكفل –وللمفارقة– بإنتاجها (فى الفرع العربي)، فإنه لم يكن غريباً أن يكون الإخفاق هو مآل مشروع الحداثة العربى، وذلك مع لزوم التنويه بأن الإخفاق هنا لايتعلق بفشل الحداثة فى ذاتها، بقدر ما يتعلق بالخلل الكامن فى كيفية إشتغال الوعى عليها ومقاربته لها.

ولعل مثالاً واقعياً على النظر إلى معلول الحداثة بإعتباره علة لها يأتى،

صريحاً، من التجربة الكمالية فى تركيا ما بعد الخلافة العثمانية[1]؛ والتى كانت –ولا زالت– نموذجاً مُلهماً للشرائح المهيمنة من النخبة العربية. فقد مضى الكماليون يقرأون علة الحداثة الأوروبية (أو بالأحرى فى نسختها الفرنسية تحديداً) فى ما عرفته تلك التجربة من الفصل الحاسم بين الدين والدولة، وراحوا يرتبون على ذلك إستحالة أى تقدم أو حداثة، ما لم تتوفر، أولاً، تلك العلة المنتجة لهما؛ ويعنون بها ذلك الفصل بين الدين والدولة. وهكذا راحوا يرسخون نوعاً من الفصل المتعسف بين الدين والدولة. وأما أنه فصل متعسف فإن ذلك ما تشهد به التطورات الأخيرة فى تركيا، والتى تكاد تنطق بأن هذا الفصل قد فرضته الدولة فرضاً إكراهياً على المجتمع الذى ظل، على مدى عقود، يتململ ساعياً إلى الإنفلات من سلطة العسكر الذين يقومون على حراسة هذا الفصل بالقوة المسلحة.

والحق أن مبدأ الفصل بين الدين والدولة قد تبلور، فى السياق الأوروبي، ليس فقط كخطوة أخيرة فى مسار تطور، هادئ وطويل، للأفكار والنظم المجتمعية والسياسية والإقتصادية التى إنتظمها مسار الحداثة، بل وبإعتباره مطلباً لكلٍ من الدولة والمجتمع فى آن معاً. وهكذا فإن مبدأ الفصل بين الدين والدولة لم يكن سبباً للحداثة –فى السياق الأوروبي– إذن، بل كان نتيجة لتبلورها ومطلباً من مطالبها، وهو الأهم. والحق أن إعتبار هذا المبدأ سبباً للحداثة، فى التجربة التركية الكمالية تحديداً، لا ينفصل عن حقيقة أن نخبة العسكر التى دشنت هذه التجربة، بزعامة أتاتورك، لم تكن –وقد

(1) لابد من التنويه بسعي القطاع الواسع من النخبة التركية الراهنة إلى تصفية مواريث الحقبة الكمالية.

قبضت على مقاليد الأمور فى الدولة- لتقدر على أن تفكر إلا بحسب منطقٍ إجرائي عملي؛ وأعني من حيث أن هذا هو المنطق الذى يناسب فكرٍ السياسي ورجل الدولة الذى لا يعنيه إلا مجرد "قطف الثمرة"، وليس بحسب ذلك الضرب من المنطق التأسيسي؛ الذى يناسب رجل الفكر المنشغل، فى المقابل، بفحص الجذور وتقليب الفكرة. ولعل هيمنة هذا المنطق الإجرائي السياسوي، الذى غلب، ليس فقط على تجربة التحديث الكمالية التركية، بل وعلى تجربة النهضة العربية بأسرها منذ إبتداء تبلورها حتى الآن، هو ما تآدى إلى القراءة شبه الدائمة لمعلولات الحداثة بإعتبارها عللاً وأسباباً لها.

ولسوء الحظ فإن هذه القراءة ذات الطبيعة السياسوية الإجرائية قد آلت، على الدوام، إلى إفقار المفاهيم، التى كانت موضوعاً لإشتغالها، وعلى نحو تفقد معه هذه المفاهيم قدرتها على الإنتاج والتأثير الإيجابي المثمر. بل إن هذه المفاهيم قد راحت تنتج، فى السياق العربي الإسلامى، نقيض ما تقوم بإنتاجه فى سياقها الأوروبي من إستنارة وتقدم. ولعل مثالاً على ذلك يأتى جلياً من مفهوم العقلانية، الذى جرى نقله من التجربة الأوروبية لينتج دلالته فى التجربة العربية، فأنتج دلالة معاكسة كلياً لدلالته الأولى فى السياق الأوروبي/الأصل. فإذ تبلور المفهوم، فى السياق الأوروبي، بإعتباره قوة تحرير ونفى؛ وعلى نحو يلائم سعى البورجوازية الأوروبية إلى صوغ تحررها من قبضة الإستبداد والخرافة، فإنه قد إستحال، فى السياق العربي، إلى قوة تسعى بها النخب الحاكمة الرثّة إلى تثبيت هيمنتها وتأبيدها. وهكذا يفقد المفهوم طاقته التحريرية

المميزة، ويتزوَّد، فى المقابل، بحمولة تسلطية معاكسة تماماً لحمولته فى سياقه الأوروبي.

وإذ يبدو، تبعاً لذلك كله، أن مآزق التجربة يقوم فى بؤس آلية القراءة السياسوية المنتجة لها، فإن ذلك يعنى أن السبيل الوحيد للخروج بهذه التجربة من مصائرها التعيسة يكاد يكمن فى تجاوز تلك الآلية إلى غيرها. وإذ يستلزم ذلك تفكيكاً نقدياً لما يؤسس لها فى خطاب التراث وما يُعرف بعصر النهضة العربي، فإن ذلك يعنى أن عملاً كبيراً، على الكافة من المنشغلين بمسألة التغيير فى العالم العربي والإسلامى، أن يقوموا به من أجل عالم عربي إسلامى فاعل وغير تابع.

الفصل الأول

عن سؤال الخطاب ونقل مركز المقاربة

(من السياسي إلى الثقافي)

نحو مقاربة جديدة للمفاهيم...الإستبداد نموذجاً:

ليس ثمة ما هو أسوأ من الوضع الذى وجد العرب أنفسهم يدخلون به إلى القرن الحادى والعشرين. فرغم ما بدا من أنهم قد جاءوا يطأون عتباته حاملين، لا مجرد نفس الحزمة من الأسئلة التى سبق لهم أن دخلوا بها –وبنفس قاموس مفرداتها تقريباً– إلى القرن (العشرين) الذي سبقه، بل ومعها نفس الإجابات التى إعتادوا على تداولها والثرثرة بها، فإنهم كانوا يودون لو أُتيح لهم أن يُترَكوا وشأنهم، على هامش المشهد العالمي، نائين بأنفسهم إلى حوافه النائية القصيّة، ليلوكوا أسئلتهم الخالدة، ومعها –بالطبع– نصوص أجوبتها المكرورة المُعادة، فى سكون ووداعة، ومن دون أن يفاجئهم أحد بما لم يتوقعوه أو يتحسبوا له. لكن شيئاً، لسوء الحظ، قد راح يعرقل ما شرعوا فيه من الدخول إلى القرن الحالي فى صمت وهدوء، وحال بينهم وبين لعبة الإختباء داخل قوقعة تكرار نفس السؤال وذات الجواب (الذى لم يتغير مضمونه، وإن تغيَّرت الأردية التى يتسربل بها بالطبع)؛ وهى الأسئلة والأجوبة التى لم يملّوا ترددادها بسبب ما تخايل لهم به من فعل شيً يدرأون به شبهة عطالتهم التاريخية. ولقد كان ذلك الشئ الصاخب الذى بدد هدوء عالمهم الراكد، ووضعهم فى قلب العاصفة الهوجاء، هو ما شهدته الأراضى الأمريكية، مع مطالع القرن والألفية، من تفجيرات مروِّعة جرت نسبتها إلى عرب، قيل –عن حق– أنهم النتاج المباشر لفائض القمع والإستبداد الذى ترزح، تحت وطأته، مجتمعاتهم الراكدة التعيسة. وعندئذ فقط، فإن سؤال الإستبداد –الذى

كان يمكن أن يظل، كغيره من أسئلة نهضتهم، مُعلَّقاً ومُرجئاً إلى أجل غير منظور– قد إحتل تماماً صدارة المشهد العربي، وصار العملة الأهم فى أسواق التداول. والحق أنه كان يستحيل –تماماً– أن يظل السؤال مُعلقاً، بعد أن أصبح العالم العربي واقعاً بسببه، تحت ضغوط ما بدا وكأنه القصف العاصف بالديمقراطية[1]؛ والذى قيل أنه (أى هذا القصف) قد بات أمراً ملحاً وضرورياً، بعد أن بدا أن ثمة موجة –بل أمواجاً– ديمقراطية[2]

(1) ولسوء الحظ فإن إمكانات أطروحة "القصف بالديمقراطية" –التى تبنتها القوى المُضارة من الإستبداد العربي– كانت هزيلة وبائسة حقاً؛ وأعنى من حيث لا تجاوز تلك الأطروحة حدود القراءة السياسية للأزمة العربية الراهنة؛ وهى ذات القراءة التى أنتجتها –ولم تزل تتداولها– النخبة العربية القابضة، بالإكراه والعسف، على مصائر عالمها، وتكاد لذلك أن تكون، هى نفسها، جوهر تلك الأزمة. ولعل ذلك ما يؤكده أن جوهر الرهان الأمريكي فى كل من العراق وأفغانستان يقوم على أن طبقة سياسية حديثة سوف تكون قادرة على إخراج مجتمعات تلك البلدان من تقليديتها وتخلفها؛ وبما يعنيه ذلك من أنها نفس أطروحة الدولة الحديثة التى ستجلب خيرات الحداثة إلى مجتمعات الجهل والخرافة. وإذ يبدو، هكذا، أن إستراتيجية القصف بالديمقراطية قد أصبحت جزءاً من الأزمة، وليس حلاً لها، فإن ذلك ما يؤكده أنها قد إستحالت، بالفعل، إلى آداة لإبتزاز أنظمة الإستبداد العربي القائمة، والتى لم تترك الفرصة تفلت من بين آياديها، فراحت تتحصن، فى مواجهة هذا القصف، عبر تعبئة وتحشيد جمهورها التعيس ضد ما تعتبره إعتداءاً على خصوصيته الدينية والثقافية من جهة، وتدخلاً فى الشأن الوطنى من جهة أخرى. وهكذا، وعبر ما أتاحه القصف بالديمقراطية للحكام الذين إقترن إستبدادهم بعمالتهم، من تمثيل دور حماة الإستقلال والمدافعين عن الخصوصية، فإن هذا القصف قد إستحال –وللمفارقة– إلى آداة لتدعيم مواقع الإستبداد وتحصينها، بدلاً من تعريتها وتفكيكها.

(2) صامويل هانتنجتون: الموجة الثالثة: التحول الديمقراطي فى أواخر القرن العشرين، ترجمة: عبدالوهاب علوب مع مقدمة تحليلية بقلم: سعد الدين إبراهيم (دار سعاد الصباح) القاهرة، ط 1 – 1993. وإذا كان المؤلف قد وضع فى لائحة دول تلك الموجة الثالثة بلداً عربياً واحداً هو السودان، فإنه سرعان ما أخرجه من لائحته، بعد أن تبدى له لاحقاً أنه قد إرتد عن ديمقراطيته سريعاً: أنظر: ص385. وبالطبع فإنه يلزم التنويه بأن المؤشرات التى يعوِّل عليها هانتنجتون فى تقرير ديمقراطية بلدٍ ما هى محض مؤشرات

كاسحة، قد طافت بمعظم بلدان العالم (فى الشرق والجنوب) وتركت أثراً لها هناك، وذلك قبل أن تصل إلى شواطئ العرب الجامدة الصلدة فتتكسر عليها، من دون أن يتخلف عنها شئ إلا محض الزَبد والهشيم الذى تذروه الرياح.

والحاصل أن العالم العربى، وعند مطالع هذا القرن تماماً، قد وجد نفسه منكشفاً وعارياً، من غير شئ يستر به عوار استبداده وتخلفه، وذلك بعد ان فضحته فيالق "العنف المقدس" التى كانت، وعلى مدى الربع الأخير من القرن العشرين، قد خرجت تتقاطر من مدن الصفيح وأحزمة البؤس والجحيم الأرضي، التى تحيط –كسوار يضيق بإطراد– بعواصم العرب المتلآلئة بالأكاذيب والأوهام الملوَّنة، إلى حيث ينازلون الطاغوت[1]، فيربحون معركتهم ضده ويغنمون ملكوت "الدولة" الأرضى، أو ينالون الشهادة فيرثون نعيم الخلود فى "الفردوس" السماوي. وحين إندفع هؤلاء الذين كان الإصطلاح قد جرى على وصفهم بالخوارج الجدد –لما يطفح

إجرائية وخارجية؛ وهى مؤشرات تبدو زائفة ومضللة فى الحالة العربية بالذات؛ وأعني من حيث ما تثبته التجربة من أن هذا الإجرائي البراني يستحيل إلى مجرد قناع ملوَّن يغطي وجه الإستبداد الشائه.

(1) كان مفهوم الطاغوت قد تطور بحيث لم يعد إستخدامه قاصراً، فى تقاليد تلك الجماعات الجهادية، على سلالة الحكام المعاندين لحكم الإسلام من الذين "تربّوا –حسب داعية الجهاد– وإمامه الأكبر –محمد عبدالسلام فرج– على موائد الإستعمار، سواء الصليبية أو الشيوعية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء، وإن صلوا وصاموا وإدّعوا أنهم مسلمون"، بل إتسع ليشمل كل سادتهم الإمبرياليين فى الغرب الصليبي والشرق الشيوعي (قبل سقوطه) على السواء، والذين كان لابد أن يستتبع ذلك الحكم بوجوب مقاتلتهم، بعد أن كانوا عند عبدالسلام ورفاقه من الجهاديين الأوائل غير مشمولين بهذا الحكم العنيف.

به خطابهم من عنف ودموية[1]، يذكران بأسلافهم القدامى– يبحثون لأنفسهم عن ساحات جهاد خارج أوطانهم بعد أن أحبطتهم نتائج ما إعتبروه جهادهم داخلها، فإنهم قد وضعوا أنفسهم –ومعهم العالمين العربي والإسلامي– فى مواجهة عارمة مع قوىً مهيمنة عاتية، كانت مستعده لأن تقبل بعالمهم مستبداً ومتخلفاً طالما ظلت تداعيات إستبداده وتخلفه محصورة ضمن حدود فضائه الرتيب الآسن، وأما أن تتفاعل هذه

(1) كان واضحاً أن الإسلام التبشيري الدعوي قد بدأ –منذ ستينيات القرن المنصرم –يخلى مواقعه لفيالق الإسلام الجهادى؛ التى بدأت تبلور– تحت التأثير الطاغي لأفكار سيد قطب بالذات –قناعة بأن الجهاد هو– بحسب من سيكون داعيته الأكبر (ووريث سيد قطب المباشر) محمد عبدالسلام فرج؛ الذى قام بالتنظير لإغتيال الرئس المصرى أنور السادات –بمثابة "الفريضة الغائبة" التى يلزم تفعيلها من أجل أن يستعيد الإسلام هيمنته فى المجتمع. وهكذا راح الإسلام الجهادى يتفجر– فى تقلصات متواترة– عنفاً دموياً فى مواجهة دولة الإستبداد والفساد فى العالم العربى. وإنطلاقاً من السعى إلى تحصين إسرائيل وإمراء النفط وشيوخه من خطر هذا الإسلام الهائج العنيف، فإن الغزو السوفيتى لأفغانستان قد وفَّر فرصة نموذجية لكثيرين من أصحاب المصلحة، ليس فقط لمنازلة وإستنزاف الدب الروسي ودحره فى الجبال الأفغانية الوعرة، بل وللتخلص –إضافة لذلك– من المنخرطين فى فيالق هذا الإسلام الهائج عبر توجيههم إلى الميدان الأفغاني لتفعيل جهادهم على ساحته البعيدة عن ملامسة إسرائيل ومنابع النفط. وحين إندحر الدب الروسي، فإن هؤلاء قد راحوا –بعد أن رآوا لجهادهم نتائج ملموسة على الساحة الدولية– يبحثون لأنفسهم عن ساحات أخرى يعملون فوقها، فإصطدموا برعاتهم وموجهيهم السابقين فوق ساحة تمتد من مانهاتن إلى سومطرة ومن الكاب إلى الشيشان. عندئذ فقط، أدرك هؤلاء الرعاة مسوئلية الإستبداد العربي وقرينه الفساد، عن إنتاج هذا العنف الهائج المُلَثَّم بالقداسة، فراحوا يعلقون الأجراس فى رقبة طغاة العرب. والحق أن اللحظة الأفغانية قد أحدثت تحولاً عميقاً فى مسيرة العمل الجهادى الراديكالى الذى إنتقل من التركيز على قلب الأنظمة فى الداخل إلى التركيز على الجهاد ضد رعاة تلك الأنظمة من السادة الإمبرياليين فى الخارج؛ وأعنى أنه الإنتقال من أجندة "الجهاديين المحليين" إلى أجندة "الجهاد المعو لم" مع تنظيم القاعدة تحت قيادة "بن لادن".

التداعيات خارج حدوده "عنفا دموياً" يضرب فى كل إتجاه، ويجعل من العالم بأسره ميدان قتال مفتوح، فان الأمر كان لابد أن يستدعى ضروباً من التدخل الذى إندفعت معه تلك القوى تفرض خططاً وتملى رؤى، لتملأ بها ما بدا من فراغ وخواء "تاريخي" غير مسبوق، وتتجاوز بها ما تراه من "القصور العقلي" الذى جعل من هذا العالم محض ساحة لإنتاج الإرهاب والفوضى. إذ الحق –وتلك حكمة الكواكبى التى إختتم بها نصه الكبير عن طبائع الاستبداد، والتى يبدو أن تجاهل ورثته لها كان تاماً– أنه" إذا لم تُحسن أمة سياسة نفسها أذلَّها الله لأمة اخرى تحكمها، كما تفعل الشرائع بإقامة القَيِّم على القاصر أو السفيه"[1].

(1) الكواكبي: طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 1993، ص101. ولسوء الحظ فإن "قصور" الأمة هو ما يمكن أن يُفْهَم أيضاً مما صار إليه الأستاذ الإمام من "إنما علينا أن نهتم بالتربية والتعليم بضع سنين وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع وأن نبدأ بترغيبها فى إستشارة الأهالى فى بعض مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات ويكون ذلك كله تمهيداً لما يُراد من تقييد الحكومة. وليس من المصلحة أن نفاجئ البلاد بأمر قبل أن تستعد له، فيكون من قبيل تسليم المال **للناشئ قبل بلوغ سن الرشد** فيفسد المال ويفضى إلى الهلكة". نقلاً عن: رفعت السعيد: التاريخ الإجتماعي للثورة العرابية (دار الكاتب العربي للطباعة والنشر) القاهرة، 1967، ص 112. وإذن فإنها الأمة التى لم تبلغ سن الرشد بعد، والتى لا يمكن أن تأخذ مصائرها بيدها لما هى عليه من القصور وغياب الرّشد.

ولقد بدا –لسوء الحظ– وكأن العراق (ذلك التكوين الحضاري الضارب فى القدمْ) هو القاصر الذى لم يُحسن سياسة نفسه، فإقتضى الأمر أن يقوم عليه غيره من خلال ما بدا إنها أحدث حروب "القصف بالديمقراطية والحداثة" التى كانت –وللمفارقة– بمثابة إستعادة لأطروحة المعلم الجنرال (المصرى) يعقوب؛ الذى كتب –مع بداية القرن التاسع عشر– أن تغييراً (فى مصر) لن يكون نتاج أنوار العقل، وإنما تغييراً تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء. وهكذا فإنه بدا وكأن شيئاً لم يحدث على مدى قرنين فى العالم العربي؛ حيث إنها "القوة" –ولا شيئ سواها– هى آداة فرض التغيير على الأقوام الوادعين الجهلاء.

وإذن فإنه وضع القاصرأو السفيه الذى يفتقر إلى الرشد وسداد الرأي، هو ما وجد العالم العربى نفسه يدخل به إلى هذا القرن الذى يكاد أن ينصرم عقده الأول؛ وبما يرتبط بذلك من تكاثر الذين إنتدبوا أنفسهم للوصاية والقوامة عليه. ورغم أن هذا الوضع التعيس قد كان هو ذات الوضع الذى دخل به العالم العربي إلى القرنين التاسع عشر والعشرين، (وبما يعنيه ذلك من أنه لا جديد أبداً تحت شمس العرب التى تشرق وتغيب على ذات المشهد الممل الرتيب)، فإنه كان يمكن للمرء، مع ذلك، أن يتوقع إستجابة مغايرة هذه المرة؛ ليس فقط لأن ما تحقق من إستجابات على مدى القرنين السابقين لم يتمخض إلا عن إستمرار وضع القاصر أو السفيه من دون أى تغيير؛ وعلى النحو الذى كان لابد أن يدفع إلى تبلور ضربٍ من الوعي ببؤس هذه الإستجابات وعقمها، بل وبسبب ما طرأ من أوضاع مستجدة بدا معها وكأن الأمور تمضى –مع نهايات القرن العشرين، وبعد عقود من الزهو بشارات الإستقلال وأعلامه المرفرفة على بنايات الحُكّام

فإذ لم يبصر المعلم يعقوب أنواراً للعقل فى فضاء مصر القرن التاسع عشر، و لم يجد –لذلك– شيئاً يعوِّل عليه من أجل التغيير إلا محض "القوة" التى وجدها فى معية الجنرال الأوروبي الأشهر نابليون؛ فإن ورثته عند مطالع القرن الحادى والعشرين لم يجدوا، بدورهم، للعقل أثراً فى واقعهم، فراحوا –تبعاً لذلك– يعوِّلون على "القوة" التى كانت فى معية الجنرال الأمريكي هذه المرة. وبالطبع فإن أحداً لم يسأل: ولماذا ظلت "أنوار العقل" غائبة على مدى القرنين، بحيث لم تحضر –ولا تزال– إلا "القوة"، ولا شيئ سواها؟. وهل تقع مسئولية هذا الغياب على عاتق "المستبدين" وحدهم، أم أنها مسئولية "خطاب" يكرس الإستبداد، حتى وإن أسقط بعض رموزه؛ وأعنى من حيث يبقى خطاباً للفرض الإكراهي من "الأعلى" على القوم الذين يحرص دوماً على أن لا يبرحوا مقام "الوادعين –أو حتى الهائجين، ولكن دائماً– الجهلاء"؟.

ومدارس الأطفال- فى إتجاه وضع العالم العربي تحت ضغوط الخارج وإكراهاته المباشرة الصريحة، بعد أن بدا وكأنه قد ورث وضع رجل العالم المريض الذى كان لإمبراطورية آل عثمان قبل ما يزيد على القرن. لكن تغييراً لم يحدث -لسوء الحظ- أبداً، وإستمر المثقف العربي يعيد إنتاج نفس الإستجابات التى إعتاد سلفه (على مدى أكثر من قرن) أن يرد بها على تحديات واقعه الراسخة الجاثمة.

وهكذا فإنه قد راح يستعيد، فى مطلع القرن الحادى والعشرين، جملة المفاهيم التى سعى بها هذا السلف، فى القرن التاسع عشر، إلى تجاوز فوات عالمه وعجزه؛ وأعنى بالذات مفهومى "الاصلاح" و"الحكم الصالح أو الرشيد". ومن هنا أن مفهوم "الاصلاح" -الذى كان الظن قد ساد بأن العرب قد تجاوزوه، مع بدايات النصف الثانى من القرن العشرين، إلى مرحلة "الثورة" التى لاحت بشائرها مع الضباط الذين عادوا من ميادين القتال ثائرين على النظام القائم؛ الذى تبدى إخفاقه كاملاً على كافة الأصعدة آنذاك- قد استعاد حضوره المركزى فى حقل التداول من جديد. واللافت أن المثقف الراهن لم يتجاوز، فى إستعادته لمفاهيم أسلافه من مفكرى القرن التاسع عشر، حدود إنشغال هذا السلف -إبتداءً من الطهطاوى وخير الدين التونسي وأديب إسحق وحتى الأفغانى والكواكبى ومحمد عبده- بإشكالية السلطة السياسية وضرورة تقييدها، أو -على الأقل- ترشيدها كشرط لأى إصلاح أو نهضة. وإذ يكشف ذلك عن مركزية "سؤال السياسة" فيما بات يُعرف بخطاب النهضة العربى؛ الذى تحققت له السيادة منذ بدايات القرن التاسع عشر، فإن ذلك يرتبط بحقيقة

أن سؤال النهضة قد إستحال، بحسب كيفية مقاربته، إلى سؤال سياسى منذ البدء. ومن هنا ما يُصار إليه من أنه "ليس من المبالغة أن نفترض وجود تلازم تكوينى وماهوى بين الفكر العربى الحديث وبين المسألة السياسية فيه، فنقول تبعاً لذلك: إن الفكر العربى الحديث وُلِدَ مع ولادة الفكر السياسى فيه، أو نقول: إن ميلاد هذا الأخير أرَّخ، رسمياً، لميلاد الأول. والتلازم ذاك إذ يتعلق بالتكوين، فهو ينسحب أحكاماً على مجمل فصول التطور اللاحق للفكر العربي، على نحو تكاد المقالة السياسية فيه (أن) تختصر تاريخه، أو هى على الأقل تكاد تمثّله وتكون له العنوان الأعرض الرئيس!"[1]. وإذ يكشف ذلك، وبلا أى مواربة، عن إستغراق الخطاب وإبتلاعه فى جوف السياسة كلياً، وبكيفية كادت معها أن تصبح الإطار التفسيرى الذى يستحيل –بحسب مفكرى النهضة– إلتماس الجواب من خارجه على أى سؤال أو إشكال[2]، مهما كانت طبيعته؛ فإنه يكشف، وعلى نحو صريح، عن الطبيعة السياسوية للخطاب العربى الحديث، وبكل ما تحمله تلك السياسوية من دلالة تبخيسية مبتذلة[3].

(1) عبدالإله بلقزيز– رضوان السيد: أزمة الفكر السياسى العربى، (دار الفكر) دمشق ط1 (2000) ص 47.

(2) ويرتبط ذلك من دون شك بالوضع المركزى الذى إحتلته الدولة فى قلب مشروع النهضة العربي منذ إبتداء تبلوره مع مطلع القرن التاسع عشر.

(3) فإن الهيمنة الكاملة للتفكير بالسياسة فى أسئلة النهضة، وتحولها إلى ما يشبه المرجعية الوحيدة والشاملة للإجابة على أى سؤال، يكاد يؤول إلى الإعتقاد فى جاهزيتها لتفسير كل شئ، وأى شئ؛ وبما يعنيه ذلك من تحولها إلى مصدر للإجابات الجاهزة، ولكن غير المنتجة أو المؤثرة؛ وذلك إبتداءً من أن ما يفسر كل شئ، لا يفسر –فى الحقيقة– أى شئ. وليس من شك فى أن هذا الحضور الأوحد للسياسة –أو أى ظاهرة أخرى كالإسلام، وحتى الحداثة، مثلاً– كمصدر لجواب جاهز، ولكنه يكون غير فاعل أو منتج، إنما يؤول

والحق أن سياسوية الخطاب العربى الحديث لا تقف عند حدود هيمنة المضمون السياسي على الإجابات التى قدمها لأسئلة النهضة؛ وإلى حد الإلماح إلى إن "المقالة السياسية تكاد تختصر تاريخه"، على نحو ما سبقت الإشارة، بل تتجاوز -وهو الأخطر- إلى السطوة الطاغية لآلية القراءة بالسياسة على فضاء الخطاب بأسره؛ وهى القراءة التى أعجزته كلياً عن الإنتاج الحقيقي والمُثمر لأيٍ من مفاهيم النهضة ومفرداتها الرئيسة، وذلك إبتداءً من إنبنائها علىً آلية الفصل الكامل للمفاهيم عن السياق التاريخى والمعرفى المنتج لها؛ وبحيث يمكن -عبر هذا الفصل- نقلها إلى حيث تريد منها السياسة أن تنتج مفعولها بسرعة (وذلك على طريقة حرق المراحل؛ التى لم تكن -والحال كذلك- مجرد سمة تخص الفكر الماركسي العربي بحسب ما هو شائع، بل أحد السمات البنيوية اللازمة للفكر العربي على العموم)؛ وأعنى من دون الوعى بأن إشتغالها وإنتاجها لدلالتها ومفعولها ليس مطلقاً أبداً، بل مشروطٌ بسياق تفقد، مع إسقاطه، كل غناها وخصوبتها.

فالسياسة، بما هى حقل إنشغال بالمتحقق برانياً، لا يمكن لها إلا التعويل على المُنتَج النهائى الجاهز والملموس؛ ومن هنا أنها لا تعرف -إذا جاز التمثيل- إلا الإشتغال بمنطق "قطف الثمرة"، وليس أبداً "تقليب التربة"، وتهيئة الشروط وغرس البذرة. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن القراءة بالسياسة، لأى مفهوم، لا يمكن أن تنشغل بما يؤسس له فى العمق، بقدر ما يعنيها

إلى هشاشة هذا الحضور وإبتذاله. ومن هنا أنها تتحول من "سياسة" إلى "سياسوية"؛ إبتداءً مما إستقر، فى التداول اللغوي، من أن إضافة "الواو" إلى المفهوم قبل ياء النسبة؛ إنما تضيف إليه دلالة إزدرائية قدحية.

حضوره كمنتج نهائى، قابل للعزل والإجتزاء، وذلك على النحو الذى يتيسر معه إطلاقه وتشغيله (وبالطبع مع صرف النظر عن مدى إنتاجيته) فى السياق الذى تريد له (السياسة) أن يعمل فيه. وإذن فإنها لا تقبل من الوعى إلا أن يكون وعي قبول وإمتثال (وهو ما يتفق مع حقيقة كون السياسة فضاء سلطة وهيمنة)، وليس وعى فهم وإستيعاب وسؤال (وهو من نوع الوعى المناقض للسياسة بما ينطوى عليه من السعى إلى التخطي والخلخلة). وهنا تحديداً تقوم مفارقتها التى تتآتى من أن هذه الإمتثالية سرعان ما تستحيل –وهو أمر منطقى تماماً– إلى عائق لتلك السياسة نفسها[1].

وغنيٌّ عن البيان أن تبلور هذا الضرب من "القراءة بالسياسة" قد إرتبط –أساساً– بالظروف التى أحاطت بإنبثاق النهضة فى السياق العربي. فإذ بدا وكأن العرب قد إستسلموا إلى نوبة من الركود الطويل، الذى لم يستفيقوا منه إلا على زمجرة مدافع الغزاة القادمين من الشمال وهى تدك قلاع المدن النائمة، على البحر الفالق بين عالمين، مع مطلع القرن التاسع عشر، فإن ذلك يعنى أن الحركة الأولى فى فعل نهضتهم قد جاءتهم من الخارج؛ وهو الأمر

(1) ومن هنا أن دولة الحداثة العربية لم تقدر على الفعل إلا ضمن الشروط التى يسمح بها الخارج، وإذ حدث فى بعض الأوقات أن حاولت الإنفلات من تلك الشروط، فإنها قد جوبهت بما كان يضطرها إلى مواجهة الإختيار بين التراجع السريع أو النهاية الفاجعة (ولعل المثال الأظهر على ذلك يأتى من دولة الباشا محمد علي، ثم الدولة الناصرية لاحقاً، وأخيراً دولة البعث فى العراق). إن ذلك يرتبط بأن تحرير السياسة من الإرتهان للخارج يفترض ضرورة تحرير الوعى (فى الداخل) من الخضوع والإمتثال، فى الآن نفسه، لنموذج جاهز يفرض نفسه عليه. إذ الحق أنه يستحيل، على العموم، بناء الإستقلال (فى السياسة) بوعى لا يعرف إلا القبول والإمتثال (فى المعرفة).

الذى ظل يحددها دوماً. وهكذا فإنه ورغم ما يبدو من السعى، فى بعض الأحيان، إلى الإنفلات من ضغط الخارج وتحديداته، فإن الغالب –على العموم– أن إنبثاق النهضة لا بوصفها نتاج عملية تاريخية متعددة الأبعاد يشتغل فيها الوعى كفعالية حرة غير مشروطة إلا بما يحددها ضمن سياق إنبنائها (التاريخي والمعرفي) الخاص، بل كحركة مفاجئة أحدثها الضغط الصادم من الخارج، قد ظل هو المحدد لمصائرها التى تظل تعيسة للآن. ومن هنا أنه وبالرغم من أن ثمة شروطاً لتلك الحركة كانت حقاً تتفاعل فى الداخل[1]، فإن قوة الشرط الصادم من الخارج قد غطت على شروط الداخل، وهذا إن لم تكن قد وأدتها –أو على الأقل حيَّدتها– بالكلية. وبالطبع فإن الوعى قد أُجبر، ضمن هذا السياق الصدامى، على الإشتغال على نحو إمتثالي خالص؛ وأعنى من حيث لم تتح له الظروف أن يعرف سبيلاً إلى إنجاز النهضة إلا عبر إستعارة[2] وفرض نموذجها (الذى إصطدم به مكتملاً وجاهزاً مع غزاة الشمال القادمين إلى دياره) على واقعه الخامل الراكد؛ وبما يقوم عليه ذلك من تصور هذا النموذج قابلاً للإجتزاء والعزل عن السياق الذى تبلور وإنبنى فيه من جهة، وقابلاً للفعل والإنتاج، على نحو مطلق، خارج هذا السياق من جهة أخرى. وإذ يقوم الشرط

(1) وهنا يُشار إلى ضرورة مراجعة أطروحة "بيتر جران" عن "الأصول الإسلامية للرأسمالية المصرية" التى يلح فيها على أن تطوراً رأسمالياً بطيئاً كان يتبلور فى مصر على مدى القرن الثامن عشر، وأن الغزو الأوروبي قد قطع مسار هذا التطور ووأده على نحو كامل.

(2) وهنا فإن أحداً قد يجادل بأنها لم تكن إستعارة، لأن بنية الإستعارة تنطوي على ما يجعل مادتها موضوعاً لضروب من التأويل الخلاَّق الذى لم تتوفر عليه المقاربة العربية للنموذج الحداثي الأوروبي. لكنه يمكن القول، على أى حال، أنها كانت من قبيل إستعارة "التشبيه" الفقيرة، وليس إستعارة "الكناية" ببنيتها الأغنى.

التاريخي المحدد لتلك القراءة فى ظروف ذلك الإنبثاق الصدامى للنهضة، فإن الشروط التى تؤسس معرفياً، لهذه القراءة ذات الطابع الإمتثالي، تكاد أن تقوم كاملة فى طبيعة بناء العقل (العربي) الذى كان عليه أن يقارب إشكالية تلك النهضة؛ والذى يجد ما يؤسسه، بدوره، فى قلب الخطاب السائد داخل الثقافة العربية الإسلامية؛ وعلى نحو يبدو معه أن الواحد من كلا الشرطين: التاريخى (المرتبط بظروف إنبثاق النهضة ضمن سياق تصادمي) والمعرفى (المرتبط ببناء العقل داخل الثقافة العربية الإسلاميةعلى نحو إمتثالي)، المحدديّن لطبيعة تلك القراءة، يتجاوب مع الآخر على نحو نموذجي. فإذ النهضة، كفعل تاريخي، تتكشف عن إصطراع قوتين غير متكافئتين حضارياً؛ وعلى نحو كان لابد فيه للأدنى (المغلوب) أن يخضع لهيمنة وتوجيه الأقوى (الغالب)[1]، فإنها، كفعل معرفي، تتجلى عن إشتغال عقل الأدنى على نحو إمتثالي تابع؛ وبما يحيل إليه ذلك من أن وضع "الأدنى أو المغلوب تاريخياً" يتجاوب مع الوضع الذى يكون فيه مجرد "تابعٍ معرفي" للغالب.

ويُشار هنا، على العموم، إلى أن السياقات الحاكمة لتبلور النهضة كحركة تاريخية تتبلور ضمن شروط تخصها، أو كحركة فجائية يحدثها الضغط من الخارج، هى التى تحدد نوع الفعل المعرفي المُقارن لها. وهكذا فإنه إذا كان إنبثاق النهضة، فى السياق الأوروبي –الذى تحقق فى قلب مغامرة كبرى راح فيها الإنسان يفعل مُجرباً ومكتشفاً وعارفاً ومهيمناً ومكتسباً،

(1) لابد هنا من إستعادة ما مضى إليه المعلم يعقوب، عند مطالع القرن التاسع عشر، من أن فعل النهضة أو التغيير فى مصر، لن يكون فعلاً للعقل، بل فعلاً تفرضه "القوة" على أقوام من الوادعين الجهلاء.

ومحيلاً للعالم إلى موضوع لوعيه وفعله، ومراكماً للخبرة والرأسمال بمعناه الرمزى والمادى– قد إقترن بما يمكن إعتباره فعلاً معرفياً مفتوحاً لا تتقيَّد فيه المعرفة، كقوة إكتشاف وسيطرة، إلا بما تنتهى إليه (وبما يحيل إليه ذلك من التحوُّل من نسق المعرفة الأرسطي الإستنباطي المُغلق إلى نسق المعرفة البيكوني الإستقرائي المفتوح)، فإن إنبثاقها، فى السياق العربي [كنتاج للإصطدام بين وعيين غير متكافئيين؛ أحدهما (وهو العربي الإسلامي) كان قد دخل إلى دائرة الخمول والسكون على مدى القرون الثلاثة التى لحقت بأخر مجابهاته الكبرى مع خصمه الأوروبي الرابض فى الشمال (على مدى النصف الثاني من القرن الخامس عشر[1])؛ وهى القرون التى

(1) وأعنى ما بين سقوط القسطنطينية فى العام 1453م فى أيدى الأتراك (المسلمين)، وسقوط غرناطة فى أيدى الكاثوليك (1498م)، فيما بدا وكأنه التعادل بين الخصمين المتقابلين على شواطئ المتوسط. وإذا كان الأتراك قد سدّوا الطريق تماماً أمام تمدد أوروبا نحو الشرق، وعلى النحو الذى لم تجد معه إلا أن تبدأ دورة توسعها الكبير غرباً، فإنهم قد أتاحوا لها بذلك أن تحقق تفوقها التاريخى ومأثرتها الكبرى، التى ما كان لها أن تتحقق إلا عبر هذا الإندفاع الهائل نحو الغرب. وإذا كانت حداثة أوروبا قد تبلورت –على هذا النحو– كنتاج للإستجابة الخلاَّقة للتحدى الذى كان يمثله الإسلام آنذاك، فإن ما مضى إليه العالم الإسلامي من الجمود والسُبات الطويل يكشف عن أن النظر إلى أوروبا كتحد مُقلق لابد من مواجهته، لم يتبلور إلا بعد ذلك بوقت طويل. ولسوء الحظ فإن الأمر لا يقفً عند حد التأخر فى إكتشاف أوروبا كتحد، بل ويتجاوز إلى عقم الإستجابات وعجزها. ولعله يمكن القول بأنه لو أن طرق تجارة أوروًبا مع الشرق، عبر العالم الإسلامي، قد ظلت مفتوحة، لما كان للعالم الإسلامي أن يتحول إلى تحد يستنفر ملكات أوروبا الكامنة؛ وعلى النحو الذى تمكنت نعه من إجتراح مآثرة حداثتها الًكبرى، ولكان عصرها الوسيط قد طال وتمدد. وفى المقابل، فإنها كانت هى التى ستصبح تحدياً يستنفر القوى الكامنة للعالم الإسلامي؛ وعلى النحو الذى كان يمكن معه لهذا العالم أن يخرج من عصوره الوسطى التى لم تزل مستمرة للآن، ومن دون أن يؤثر فى إستمرارها كلٍ ما يسبح فى فضاءاته من صور الحداثة الملوَّنة. وعلى أى الأحوال، فإن ذلك يبقى إفتراضاً لا سبيل إلى إختباره أبداً.

تبدو أدنى ما تكون إلى الزمان الميت الذى قضاه العقل العربي –تحت السيطرة العثمانية– فى نوبة تكرار عقيم لا تزال تداعياتها الفقيرة المجدبة تتواتر حتى الآن (إرتهاناً وتبعية)، وذلك فيما كان ثانيهما (وهو الوعي الأوروبي) يعيش ذروة مآثرته الكبرى علماً وتصنيعاً وكشوفاً معرفية وجغرافيةً تحول معها العالم بأسره، أو كاد، إلى ساحة للتمدد الأوروبي الواسع] قد إقترن (أعنى هذا الإنبثاق للنهضة فى السياق العربي) بما يمكن إعتباره، فى المقابل، فعلاً معرفياً مُقفلاً تتقيَّد فيه المعرفة بما تبدأ منه؛ وأعنى من حيث لزمها (بما هي نتاج للإصطدام بين وعيين غير متكافئيين قُدِرَ لأحدهما أن يكون هو الغالب المتبوع فيما كان على الآخر أن لا يفارِق وضع المغلوب التابع) أن تكون معرفة قياس وإستتباع أو إستلحاق يُلحِق فيها المغلوب نفسه بالغالب ويقلده؛ وذلك على نحو ما سبق إبن خلدون إلى تأكيده من ولع المغلوب بتقليد الغالب وإستنساخه. وعلى أى الأحوال فإن القياس؛ الذى يحيل بمجرد معناه إلى خضوع الوعي لسلطة أصل سابق يقيس (أو يُقاس) عليه، لا يسمح إلا بنوع من المعرفة التى يتقيَّد فيها الوعي دوماً بما يبدأ منه من أصول (وبما يحيلً إلى فاعلية النسق المعرفي الذى رسَّخته كلٌ من الشافعية والأشعرية؛ والذى لم تزل له السيادة، فى السياق العربي، للآن).

وبالطبع فإن هذا الذى يسم تلك المعرفة من القياس والإستتباع يتآتى من أن وعياً مغلوباً يكتشف حقيقة ذاته (كتأخر وفوات)، حين يجد نفسه موضوعاً لفعل سيطرة يقوم به وعى آخر غالب، كان لابد أن يحيل ذلك الوعى الغالب (المُحدد لمعرفته بحقيقته –هو نفسه– أولاً) إلى أصل أو سلطة

تحدد كل فعل معرفي لاحق[1]. وهكذا فإنه إذا كانت الآلية الرئيسة للفعل المعرفى المقارن لإنبثاق النهضة، فى السياق العربي، هى آلية "مقايسة"، وذلك إبتداءً من أن إدراك الطرف الذى يعانى الفوات والتأخر بالذات لحقيقة وضعه قد تحقق عبر "القياس" على الوضع المتقدم للأخر، فإنه يبدو –ولسوء الحظ– أن إشتغال هذا الفعل المعرفي (القياسي الإستتباعي) لم يقف عند حدود إدراك التأخر، بل وراح يتعدى إلى تعيين كيفية تجاوزه والإنفلات منه؛ وأعنى من حيث راحت تلك الكيفية تتحدد، بدورها، على نحو قياسي بالمثل؛ وبما يعنيه ذلك من الدور الحاكم الرئيس الذى يلعبه ذلك الفعل المعرفي (القياسي الإستلحاقي) فى سياق الخطاب العربي الحديث.

فقد بدا وكأن الوعي لم يعرف سبيلاً إلى تجاوز ما أدركه من حقيقة تأخر واقعه وفواته إلا عبر القيام، على طريقة الأسلاف الفقهاء، بتجريد العلة المنتجة لتقدم الآخر الأوروبي (والذى سيكون بمثابة الأصل –أو النص– المُقاس عليه)، والتى ستتحدد تبعاً لها، أو فى مقابلها بالأحرى،

(1) وذلك ما يؤكده قول أحد الرواد الكبار الذى هو شبلي شميل: "من يوم خطت أوروبا خطاها فى سبيل العلم الحقيقي، وأخذ ظل الأوهام يتقلص من العقول، صار الأمل كبيراً بسرعة هذا الإرتقاء (إرتقاء نواميس الإجتماع). ولا نريد بهذا القول أنها (أى أوروبا) على وشك بلوغ الغاية القصوى فيه، وإنما هى اليوم على فجر النهضة الحقيقية. ولا ريب فى أنها ستكون الأولى فى الإستفادة، وسيكون شأنها شأن المنارة التى يستضئ بها العمران فى العالم أجمع". نقلاً عن: رئيف خوري: الفكر العربي الحديث؛ أثر الثورة الفرنسية فى توجيهه السياسي والإجتماعي، منشورات دار المكشوف، بيروت، 1943، ص 212. وهكذا فإن أوروبا هى المنارة أو الأصل المحدد والموجِّه لطبيعة كل عمران –بل وفكر– لاحق؛ وذلك بحسب ما يُفهَم من العنوان الدال الذى وضعه رئيف خوري لكتابه، أو أنها الإبريز الخالص بحسب توصيف الطهطاوى السابق.

العلة المؤسسة لما يعانيه واقعه (والذى يقوم هنا مقام الفرع المُقاس) من التخلف والفوات. وهكذا فإنه قد راح، بنظامه الفقهى فى التفكير –الذى لم يعرف غيره آنذاك، والذى يبدو لسوء الحظ أنه لم يتحرر منه للآن– يحيل الحداثة إلى نموذج أو أصل، ساعياً إلى تجريد العلة المنتجة لما يقوم في هذا الأصل (المثال) من مظاهر وأشكال التقدم والهيمنة، ليتسنى له بعد هذا التجريد، على طريقة الأسلاف الفقهاء، أن يستوفي تلك العلة فى واقعه الخاص (الذى كان عليه أن يتنزَّل فى مواجهة هذا الأصل/الكامل إلى مجرد فرع/ناقص)، فيكسبه، من خلال هذا الإستيفاء للعلة فيه، حداثة الأصل المتقدم (والذى هو الغرب فى هذه المقايسة). ولسوء الحظ، فإن ما راح يجرده ذلك الوعى الفقهى كعلة مؤسسة ومنتجة للحداثة، لم يكن أبداً إلا محض جوانبها الإجرائية والشكلية التى لا ترتقى أبداً إلى مقام العلة الموسسة والمنتجة لها حقاً، بقدر ما تصلح أن تكون مجرد عوارضها ونتائجها أو ثمارها الخارجية الظاهرة. إن المفارقة هنا تتآتى من أن معلولات الحداثة، بل وحتى أعراضها البرانية، قد جرى إعتبارها –بحسب ذلك النوع من الوعي– علةً مُنتجةً لها. ولأنه كان مطلوباً –فيما يبدو– من هذا الذى لا يجاوز كونه مجرد معلول ونتاج براني للحداثة أن يتكفل –وللمفارقة– بإنتاجها، فإنه ليس من الغريب أبداً أن يكون الإخفاق هو مآل ما يُسمى بمشروع الحداثة العربى، وذلك مع لزوم التنويه بأن الإخفاق هنا لايتعلق بفشل الحداثة بما هى كذلك، بقدر ما يتعلق بالخلل الكامن فى كيفية إشتغال الوعى عليها ومقاربته لها.

ولعل مثالاً واقعياً على النظر إلى معلول الحداثة بإعتباره علة لها يأتى،

صريحاً، من التجربة الكمالية فى تركيا ما بعد الخلافة العثمانية. فقد مضى الكماليون يقرأون علة الحداثة الأوروبية فى ما عرفته أوروبا من الفصل الحاسم بين الدين والدولة[1]، وراحوا يرتبون على ذلك إستحالة أى تقدم أو حداثة، ما لم تتوفر، أولاً، تلك العلة المُفترض أنها المنتجة لهما فى السياق الأوروبي؛ ويعنون بها هذا الفصل بين الدين والدولة[2]. وهكذا راحوا يرسخون فصلاً متعسفاً لا بين مجرد الدين والدولة، بل وراحوا يطاردون أى حضور للدين ورموزه وإكسسواراته فى الشأن الإجتماعي العام؛ وذلك كالحال فيما يتعلق بمسألة اللباس والزي تحديداً، وإلى حد ما بدا أنه السعي أيضاً إلى فصل الديني عن المجال الإجتماعي، وليس عن مجرد السياسي فقط. وفى الحالين فإنه كان من قبيل الفصل المتعسف الذى قامت عليه نخبة بلورت علاقتها مع مجتمعها على مبدأ الإنفصال عنه من جهة، وعلى قاعدة الفرض الإكراهي عليه من الأعلى لما تتصور أنه الحل الناجع لمشكلاته من جهة أخرى. ولعل ذلك ما تقطع به التطورات الأخيرة فى تركيا التى تشهد ما يمكن إعتباره "أسلمة" متزايدة ليس للمجتمع فقط،

(1) والحق أن ما فهمته النخبة التركية على أنه الفصل الحاسم، فى السياق الأوروبي، بين الدين والدولة أو السياسة على العموم قد شوَّش –ولا يزال– على فهم العرب والمسلمين عموماً لحقيقة الدور الذى يلعبه الدين فى إطار الدولة الحديثة، وهو ما جعلهم غير مدركين لحقيقة ما تضربهم به السياسة.

(2) إذا كان مصطفى كمال أتاتورك، مؤسس تركيا الحديثة قد "وثق إلى حد مطلق فى أن الغرب ربح معركة التحديث؛ لأنه إستطاع فصل الدين عن الدولة...، (فإنه) والنخبة التى أنشأت الجمهورية قد رغبوا فى تحديث المجتمع التقليدي فى الأناضول، ولم يكن لذلك أى مرادف لديهم سوى إتباع النموذج الغربي حرفياً، لا سيما فى مسألة فصل الدين عن الدولة". أنظر: ياسر أحمد حسن: تركيا؛ البحث عن مستقبل (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة 2006، ص37 – 38.

بل وحتى للدولة نفسها. وهكذا تنطق التطورات بأن هذا الفصل قد فرضته النخبة فرضاً إكراهياً على المجتمع الذى ظل، على مدى عقود، يتململ ساعياً إلى الإنفلات من وطأة هذا الفصل الذى ظل العسكر يقومون على حراسته بالقوة الباطشة على مدى عقود[1].

والحق أن مبدأ الفصل بين الدين والدولة قد تبلور، فى السياق الأوروبي، ليس فقط كخطوة أخيرة فى مسار تطور، هادئ وطويل، للأفكار والنظم المجتمعية والسياسية والإقتصادية التى إنتظمها مسار الحداثة، بل وبإعتباره مطلباً لكلٍ من الدولة والمجتمع فى آن معاً، ولم يكن -كالحال فى سياقات أخرى- مجرد مطلب لدولة تسعى إلى بناء فضاء لسلطة مخصوصة لا ينازعها فيها أى أحد. وهكذا فإن مبدأ الفصل بين الدين والدولة لم يكن سبباً للحداثة فى السياق الأوروبي، إذن، بل كان -وهو الأهم- مطلباً من مطالبها وواحداً من مظاهر تحققها وإكتمالها. والحق أن إعتبار هذا المبدأ سبباً للحداثة، فى التجربة التركية الكمالية تحديداً، لا ينفصل عن سعى نخبة العسكر -التى قبضت على مقاليد الأمور- إلى بناء

(1) ويُشار هنا إلى أنه إذا كان "الجيش" التركي قد ظل على مدى عقود هو الحارس الأوحد لتقاليد الفصل والفرض الإكراهي على المجتمع من أعلى الذى تقوم به النخبة، فإن ما شهده الوضع الدولي من تطورات جعلت تدخل الجيش التركي فى الشأن الداخلي صعباً، قد جعل الدولة تستدعي أحد الأجهزة التى تقوم على خدمتها، ويُقال أنها "مدنية"؛ وهو جهاز القضاء، ليقوم بما كان يقوم به الجيش. ولعل فيما قام به المدعي العام التركي من الطلب إلى المحكمة الدستورية أن تباشر حل حزب العدالة والتنمية -ذى الأصول الإسلامية- الحاكم، بسبب ما إعتبره مناهضة الحزب للتقاليد العلمانية التى تقوم عليها الدولة التركية، ما يكشف عن هذا السعى إلى إستبدال القضاء بالجيش. وإذن فإنها ذات الدولة تسعى إلى ممارسة تسلطها من خلال قفازات القضاء الناعمة، بدلاً من قبضة الجيش الباطشة.

فضاء لسلطتها لا ظل فيه لأيٍ من بقايا دولة الخلافة "الدينية" السابقة من جهة، وعن حقيقة أن هذه النخبة، بزعامة أتاتورك، لم تكن لتقدر من جهة أخرى، على أن تفكر إلا بحسب منطقٍ إجرائي عملي يجرى فيه التعويل على محض الجاهز الملموس؛ وأعني من حيث أن هذا المنطق هو ما يناسب فكر السياسي ورجل الدولة الذى لا يعنيه إلا مجرد "قطف الثمرة"، وليس بحسب ذلك الضرب من المنطق التأسيسي؛ الذى يناسب رجل الفكر المنشغل، فى المقابل، بفحص الجذور وتقليب الفكرة[1]. ولعل هيمنة هذا المنطق الإجرائي السياسوي، الذى غلب، ليس فقط على تجربة التحديث الكمالية التركية، بل وعلى تجربة النهضة العربية بأسرها منذ إبتداء تبلورها حتى الآن، هو ما تآدى إلى القراءة شبه الدائمة لمعلولات الحداثة بإعتبارها عللاً وأسباباً لها.

وإذا كان الوعي قد إختزل الحداثة –بحسب كيفية مقاربته لها– فى مجرد جوانبها الإجرائية والشكلية، فإنه يبدو أن هذه الجوانب نفسها قد جرى إختزالها فى مجرد السياسة، ولا شئ سواها. إذ يبدو –على تباين

(1) وهنا يلزم التنويه بضرورة الأخذ بالتمييز، الذي اقترحه ماكس فيبر على هذا الصعيد بين الأهداف والغايات. فالسياسي يمنح الأولوية للأهداف المباشرة (الأهداف الظرفية والواقعية). أما رجل الفكر أو المثقف فإنه يعنى بالدرجة الأولى بالغايات، التي لا تشكّل موضوعاً للفاعلية السياسية مباشرة، بينما تظل مشروعاً مفتوحاً وممكناً بالنسبة لرجل الفكر. وهي تنطوي على معان خصبة وسامية ومعايير تستلهمها الأهداف الظرفية العملية. فالفكر أو الثقافة إنسانيان أكثر من كونهما سياسيان يخصان هذه الجماعة أو تلك. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الثقافة هى، فى العمق، تخارج الروح الإنسانى وتعَيُّنه فى العالم؛ الذى يكون –والحال كذلك– محض النتاجات (المادية الصلبة والمعنوية الناعمة) لهذا الروح.

الرؤى وإختلاف المرجعيات– "أن ثمة الإتفاق بين رواد النهضة على إن تفوق الغرب (أو البلاد الأوروباوية التى تعرّفوا عليها) راجعٌ أساساً إلى نظامه السياسى الضامن فى رأيهم للحرية والمُقيِّد للسلطة بالقانون، وإن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجعٌ أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسى القائم على الإستبداد. إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحى العربي والإسلامى عموماً سواء ذلك الذى قام بإسم السلفية،أو ذلك الذى أراد أن يكون ليبرالياً. هنا يلتقى لطفى السيد مع علال الفاسى، كما يلتقى محمد عبده مع خير الدين التونسى"[1]. وإذ تحدد الجواب،هكذا،على سؤال النهضة بأن الإستبداد هو علة التخلف وأصله، وأن نقيضه الضامن للحرية والمُقيّد للسلطة بالقانون، هو –فى المقابل– أساس النهضة وأصلها[2]؛

---

(1) على أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير) بيروت، ط1، 1985، ص 22. ولعله يُلاحظ أن الأمر لم يقف عند حد تعيين العلة المنتجة للنهضة فى الجانب الأوروبي، بل ومضى إلى تعيين العلة المنتجة للتخلف على الجانب الآخر. واللافت أن الطبيعة السياسوية للواحدة من هاتين العلتين إنما تحدد طبيعة الأخرى على نحو كامل. وذلك على أن يكون مفهوماً أنه التعيُّن، هنا، بدلالته الصورية الفقيرة، وليس الدلالة الجدلية الأغنى.

(2) ولقد كان للطهطاوى فضل السبق فى ربط حصول النهضة بضرورة تقييد السلطة، حين مضى إلى أن "الكتاب المذكور الذى فيه القانون (الذى يمشي عليه الفرنساوية) يُسمى الشرطة، ومعناها فى اللغة اللاتينية ورقة، ثم تسومح فيها فأُطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة، فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى، ولا فى سنة رسوله (صلعم)، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف إنقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وإرتاحت قلوبهم، فلا تسمع من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران". أنظر: الطهطاوي: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، دراسة وتعليق محمود فهمي حجازي (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ، ص229.

فإن شرط بناء النهضة، عند هؤلاء الرواد، كان لابد أن يتحدد بالقصد إلى تقويض الإستبداد وتجاوزه، لا غير. إن ذلك يعنى أن سؤال النهضة: "كيف السبيل إلى تجاوز التخلف؟" قد آل إلى سؤال السياسة: "كيف السبيل إلى تجاوز الإستبداد؟"؛ وهو المآل الذى أطل صريحاً مع "خيرالدين" حين مضى يتسآل: "هل يمكننا اليوم الحصول على الإستعداد المُشار إليه (يعنى الذى يمكن به مجابهة الآخر "الأوروبي" سياسياً وعسكرياً) بدون تقدم فى المعارف وأسباب العمران المُشاهدة عند غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التى نشاهدها عند غيرنا فى التأسُّس على دعامتى العدل والحرية"[1]. وإذا كان ذلك بعينه هو نفس ما سيردده أحد دعاة النهضة من الجيل اللاحق حين مضى يقول: "نحن إذن نريد أن نضارع الأمم الأوروبية فى قوتها الحربية لنرد عن أنفسنا غارة المغير ولنقول لأصدقائنا الإنجليز بعد أعوام: إنصرفوا مشكورين فقد أصبحنا قادرين على حماية القناة. ومن أراد الغاية فقد أراد الوسيلة، ومن أراد القوة فقد أراد أسباب القوة، ومن أراد جيشاً أوروبياً قوياً فقد أراد تربية أوروبية وتعليماً أوروبياً"[2]، فإنه يبقى مُلفتاً للنظر ذلك الذى يقرره داعية

(1) خيرالدين التونسى: أقوم المسالك فى معرفة خير الممالك، تحقيق معن زيادة، (المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع) بيروت 1983ص8 – 9. وإذا كان شرط إنجاز "التقدم المُشاهد عند غيرنا"، وما يستصحبه من وجوب "إجراء التنظيمات السياسية التى نشاهد عند غيرنا"؛ وبما تحيل إليه المشاهدة من "برانية المقاربة وخارجيتها" هو نفس ما تلوكه النخبة الراهنة، فإن ذلك يؤكد على حقيقة أنها لم تزل تتعاطى نفس المقاربة. وغنيٌّ عن البيان أن ما يشير إليه التونسي من "التنظيمات" هو نفس ما كان يعنيه الطهطاوي بالدواوين.

(2) طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 1993، ج1، ص43.

النهضة الأول من أن التنظيم "السياسي" –المماثل لما يجده عند الغير[1]– هو أساس وشرط التقدم فى "المعارف والتربية وأسباب العمران"؛ وبما يؤشر عليه ذلك من مشروطية "المعرفي" وتبعيته للسياسي؛ الذى لا يتيسر من دونه أى تقدُّم.

وهكذا فإنه إذا كان سؤال النهضة: "لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدَّم غيرهم؟"؛ الذى يكاد تاريخ إنشغال العرب به أن يكمل –الآن– دورة القرنين تقريباً، قد إنقلب –بحسب كيفية لقائهم مع" غيرهم المتقدِّم"، وقراءتهم لما أنتج به تقدّمه– إلى سؤال السياسة[2]؛ الذى هو: "كيف السبيل

(1) رغم أن الطهطاوي الذى وقف على مفهوم الدواوين أو التنظيمات عند تعرضه للنظام السياسي الحديث "المُشاهد عند الفرنساوية"، لم يشترط، كالتونسي، "إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التى نشاهدها عند غيرنا" كأساس للنهضة، فإن ذلك لا يعني أنه كان يفكر فى النهضة خارج أفق السياسة. فالحق أنه لم يتصور إمكان أى نهضة بعيداً عن السياسة؛ ولكنها السياسة التى كان قد إختزلها فى إرادة دولة الباشا ولي النعم، ومن دون التفكير فى أى نوع من المزاحمة لتلك الإرادة بأى تنظيمات تقيِّدها.

(2) والحق أن قراءة لجواب الرَّجل الذى صاغ هذا السئوال وجعله عنواناً لنص ذائع؛ وأعنى به الأمير شكيب أرسلان، تكشف عما يكاد أن يكون جواباً سياسياً على نحْو كامل. وهكذا فرغم ما يُشاع من أن إشكالية الإصلاح هى، بالأساس، إشكالية دينية وليست سياسية، فإن أرسلان، ومِن وراء القشرة الدينية التى يلح فيها –متابعاً لذات الخطاب الإعتذاري الذى كان مُتداولاً بقوة بين الكافة من رجالات الإصلاح الكبار– على تبرئة الإسلام من أى مسئولية عن تأخر المسلمين، قد راح يرد أمر هذا التأخر إلى أسباب تقوم فى واقع المسلمين السياسي والإجتماعى، وحتى الأخلاقي. وتكاد مسئولية الإستبداد عن هذا التأخر أن تحظى عنده بتركيز خاص؛ وذلك حين مضى إلى إن "من أكبر عوامل تقهقر المسلمين فساد أخلاق أمرائهم بنَوع خاص، وظن هؤلاء –إلا من رحم ربك– أن الأمة خُلقَت لهم، وأن لهم أن يفعلوا بها ما يشاءون، وقد رسخ فيهم هذا الفكر حتى إذا حاولَ محاول أن يقيمهم على الجادة بطشوا به عبرة لغيره. وجاء العلماء المتزلفون لأولئك الأمراء المتقلبون فى نعمائهم، الضاربون بالملاعق فى حلوائهم، وأفتوا لهم بجواز قتل ذلك الناصح بحجة أنه شق عصا الطاعة، وخرج عن الجماعة. ولقد عهد الإسلام إلى العلماء بتقويم أود الأمراء،

إلى تجاوز الإستبداد؟"، فإن الجواب على سؤال السياسة، أو الإستبداد بالأحرى، قد تحدد –وكان ذلك وارداً بالطبع– بكيفية سياسية أيضاً. وهكذا –وعبر ما يبدو وكأنه مجرد الإبدال اللغوى لأحد مفردات المأثور المشهور" لا يصلح أخر (أو أمر) هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"– تحدد جواب القطاع الأكبر من مفكري النهضة على سؤال الإستبداد بأنه "لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به غيرها"[1]؛ وبما يعنيه ذلك من أنه "لا تجاوز للإستبداد (المتآصل فى عالمهم) إلا بما تجاوزه به غيرهم ممن نجحوا فى تجاوزه فعلاً (والذين لم يكونوا إلا الأوروبيين بالطبع)".

والحق أن حضور المأثور السلفى، ضمن هذه القراءة، لا يقف عند مجرد حضوره كأصل لهذا الإبدال اللغوي الشكلي فحسب، بل إنه يكاد

وكانوا فى الدول الإسلامية الفاضلة بمثابة المجالس النيابية فى هذا العصر (الحديث)". وهكذا فإن النص لا يكتفى بإيراد الإستبداد كعلة لتأخر واقع المسلمين وفساده، بل ويفكر فى "المجالس النيابية (الأوروبية) الحديثة" كعنصر نهضة وإصلاح؛ وبالطبع بعد أن يجد لها أصلاً عند سلفه الأقدم. أنظر: الأمير شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدّم غيرهم؟ (المركز السلفى للكتاب) القاهرة، 1981، ص 42.

(1) إذا كان الأمير شكيب أرسلان (المصلح الديني) قد مضى إلى "إن المسلمين ينهضون بمثل ما نهض به غيرهم"، فليس من شك فى أن ذلك نفسه هو ما سيقطع به، من بعده، وريثه العلماني؛ الذى هو "سلامة موسى" وذلك حين مضى هذا الوريث يقول: "لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون". أنظر: الأمير شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدَّم غيرهم؟ (سبق ذكره) ص 98. وكذا: سلامة موسى: ما هى النهضة؟ (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 1996، ص90. وهنا فإن "الحداثى" ذي السلف الأوروبي لا يختلف عن خصمه "رجل الإصلاح" ذى السلف التراثى؛ وأعنى من حيث لا يكاد الواحد منهما يختلف عن الآخر فى تصور "الخلاص" كحضور جاهز عند غير ما (هم السلف "الصالح" عند واحدٍ منهما، والسلف "الأوروبي" عند الآخر).

يحدد النظام العميق لهذه القراءة على نحو كلي؛ وأعنى من حيث إنبنائها بحسب قاعدة القياس على أصل سابق؛ والتى هى جوهر ما يرسخه المأثور [حيث لا صلاح فى الحال الثاني إلا بما كان به (الصلاح) فى الحال الأول]. ومن هنا تتولد مفارقة السعى إلى مقاربة "الحداثى" بحسب قراءة تجد ما يؤسس نظامها الأعمق فى نظام القياس الفقهي "التراثى"؛ وهى المفارقة الكاشفة عن المأزق المهيمن على فضاء الخطاب العربى الحديث بأسره؛ وأعنى به مأزق المجاورة بين ما ينتمى إلى أنظمة ثقافية ومعرفية متباينة، بل وحتى متناقضة[1]. فالحق أن هذه المجاورة قد أحالت المفاهيم المتداولة فى فضاء الخطاب العربى إلى ساحات للتناحر والخصومة بين دلالات التراثى والحداثى التى تتجاور داخلها؛ وبحيث ظل يُعاد إنتاج كل هذه الدلالات المتعارضة معاً، أو يُعاد، على الأقل، إنتاج الأكثر تجاوباً منهما مع الأبنية العميقة للوعى، أو حتى اللاوعى بمعناه المعرفى؛ وهى بالطبع دلالة التراثى، التى يتحوَّل معها الحداثى -على هذا النحو- إلى مجرد برقع تستتر -بل تفعل من- وراءه دلالة التراثي الأقدم.

ولعل هذه التناحرية التى يؤول إليها التجاور على ساحة الخطاب، ترتبط بما يحيل إليه هذا التجاور من نمط للعلاقة بين جملة من الدلالات التى تنحشر داخل مفهوم -أو بين جملة مفاهيم تنحبس داخل نسق ما- هى من أبسط العلاقات وأكثرها فقراً وهشاشة؛ وذلك إذا صح تصور

(1) ولسوء الحظ فإن المجاورة لم تكن بين طرفين متعادلين؛ وأعنى من حيث قامت بين قشرة حداثية رقيقة تشتغل مُعاقةً ومُحاصَرة على السطح، وبين نظام تراثي يمارس فى العمق هيمنة منفلتة، ومعيقة لما يشتغل على السطح.

أنها علاقة أصلاً. لأنه إذا كانت العلاقة الحقة بين مفهومين أو أكثر، لا تقوم أبداً إلا بأن يؤثر الواحد منهما فى الأخر ويتأثر به فى سياق تفاعلى، يتخارج فيه المفهوم من ذاته، وينفتح على غيره، موسعاً له ومتسعاً به فى آن معاً، فإن ذلك ما لا يعرفه التجاور أبداً؛ وذلك من حيث لا يملك المفهوم، فى إطاره، إلا أن يقوم إلى جوار غيره، منكفئاً على ذاته، ومسجوناً داخل أسوار عزلته. وغنيٌّ عن البيان أن مثل هذا المفهوم لا يمكن أن يعرف، فى إنغلاقه على نفسه ككيان مصمت، إلا أن يرتطم بغيره من مفاهيم تجاوره. ولعله لن يكون غريباً، والحال كذلك، أن تصبح "التناحرية" التى يستحيل معها الخطاب (أى خطاب) إلى ساحة للنزال والمخاصمة بين المفاهيم والتيارات التى تعمل على سطحه، هى المآل الذى تنتهى إليه المجاورة.

ولقد كان نص الطهطاوي هو بمثابة الساحة الأولى، فى الخطاب العربي الحديث، لتناحر الدلالات المتجاورة –ولكن المتعارضة– للتراثى والحداثى بالذات. ولعل مثالاً على ذلك يأتى من أنه إذا كان قد مضى –فى سياق ما قال إنه "كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية، مستوفياً غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن إعتبر"– إلى "إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنساوية هى قانون مُقيد بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين"[1]، فإن ذلك بنصه سوف يتجاور مع قوله –كاشفاً

(1) الطهطاوي: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، (سبق ذكره)، ص 229.

الغطاء عن تقاليد دولته المصرية التى إستعاد، فى حديثه عنها، مفردات قاموس "السياسة الشرعية" المغاير كلياً، لذلك الذى تداوله بصدد تدبير الفرنساوية– من "إن للملوك فى ممالكهم حقوقاً تُسمى بالمزايا، وعليهم واجبات فى حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله فى أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه فى فعله مسوئلية لأحد من رعاياه[1]، وإنما يُذكّر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به، لقوله صلى الله عليه وسلم، الدين النصيحة، فقلنا لمن يا رسول الله، قال لله ولكتابه، ولرسله ولأئمة المسلمين"[2]. وهكذا يتجاور تدبير "السياسة الفرنساوية" الحديث، القائم على الحكم المُقيد بالقانون والمشروط بالرضا العمومي للجمهور (وذلك من خلال ممثليه بالطبع)، مع التقاليد التراثية الراسخة "للدولة السلطانية"؛ التى لا تعرف إلا حكم المتسلط، المنفلت من أى قيد

(1) وإذ يكاد الطهطاوى ينتهى، تبعاً لذلك، إلى أن أصل ومصدر سلطة الباشا، ليست "الأمة"، بل "الله"؛ الذى يلح الطهطاوى –فى غير موضع من نصه– على أنه هو الذى ولاه حكم مصر"، فإن كون ذلك مما يتعارض مع الواقع التاريخى الذى يقطع بأن تولية الباشا كانت من جماهير الشعب ونخبته التى إستمسكت به فى مواجهة الإرادة السلطانية العلوية، التى تتخفى وراء المشيئة الإلهية المتعالية، ليكشف عن أزمة مثقف يجد نفسه مضطراً لأن يكون بوقاً لسلطة القوة على حساب سلطة الحقيقة.

(2) الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية، دراسة مصطفى لبيب عبد الغنى (المجلس الأعلى للثقافة)، القاهرة 2002، ص354. ورغم ما ألمح إليه الطهطاوى من أن على الملوك واجبات فى حق الرعايا، فإنه لم يذكر منها إلا واجب مراعاة العدل فى حقهم؛ وهو الواجب الذى تركّز عليه القول فى أدبيات السياسة السلطانية، وإلى حد إمكان القول بأنه قد إستغرق هذه الأدبيات كلياً.

أو شرط[1]؛ والذى لا يملك الرعايا، فى مواجهته، "حق" المساءلة، حتى وإن جار وأخطأ، بل إن عليهم "واجب" النصح له وحسن الظن به أبداً[2].

(1) فلا شئ عنده يحد سلطة الحاكم إلا ذمته، أو حياءه من الرأى العمومى، أو خوفه من حكم التاريخ. ولا شئ أبداً من دستور أو قانون أو مساءلة وحساب. أنظر: المصدر السابق، ص354 – 356. وتبعاً لذلك فإنه يبدو وكأن سلطة الحاكم لا تتحدد بشئ من خارج ذاته أبداً. وهكذا فإنه وحتى حين إستحضر الطهطاوي "الرأى العمومي"، فإنه لم يستحضره ليجعل منه قيداً على هذا النوع من الحاكم المطلق، بل وفقط لأن الحاكم قد يشعر، فى مواجهته، بالحياء؛ الذى هو –من غير شك– أمر ذاتى يخصه، لأنه قد يحدث أن يوجد حاكم لا يشعر بذلك الحياء فى مواجهة محكوميه الغافلين.

(2) ولسوء الحظ فإن تلك التقاليد الموروثة عن الدولة السلطانية العتيقة لم تزل حاضرة وفاعلة فى الفضاء العربي للآن، رغم التاريخ الطويل نسبياً من الثرثرة التى لا تتوقف بمفردات السياسة الحديثة. ولعل دليلاً على ذلك يظهر فى حيثيات الحكم الذى أصدرته إحدى المحاكم السعودية بحق عدد من المثقفين السعوديين "لمصادقتهم على الإشتراك فى إعداد وتوقيع خطابهم المعنون (رؤية لحاضر الوطن ومستقبله) المُقدَم لولي العهد (الأمير عبدالله آنذاك، والعاهل السعودي الحالي)، والمتضمن بياناً لما يرونه إصلاحات سياسية وإدارية تتعلق بالشورى والقضاء والإقتصاد والمشاركة الشعبية فى القرار السياسي والإداري وإقرارهم بأنه تم مقابلة بعض الموقعين عليه لولي العهد وسماع آرائهم، إلا أن المدعى عليهم لم يكتفوا بذلك بل تجاوزوه إلى مخاطبة الشعب وندائه فى مسائل كبرى تمس نظام الحكم فى المملكة ونشر مضامينها عبر قنوات الإعلام ووسائل الإتصال فى الداخل والخارج وجعلوها نداءً للقيادة والشعب معاً داعين غيرهم لتأييدها وبثها فى المنابر والجوامع والنوادى لتكون عريضة شعبية يتوصلون بها للتأثير على ولي الأمر مطالبين بتنفيذها خلال مدة محددة كما نص على ذلك خطابهم المسمى (نداء وطنى للقيادة والشعب معاً)....، ثم عقدوا الإجتماع المُشار إليه فى الدعوى لأجل ذلك منطلقين لإثبات رؤيتهم والإقناع بها من المبالغة فى قيمة تلك الإصلاحات التى ينادون بها وتأثيرها فى إصلاح الأوضاع، فلم يعدوها من المصالح المرسلة فحسب التى ينظر ولي الأمر فيها ليقرر منها ما تظهر مصلحته للبلاد بعد التحقق من عدم معارضتها لنصوص الشرع الحنيف وقواعده العامة، بل جعلوها كما صرحوا به فى إجاباتهم طوق نجاة علقوا صلاح العباد والبلاد على سرعة تنفيذها مقللين من أى جهود سواها مع تضخيم الأخطار وإذاعتها بأسلوب يتنافى مع مبدأ المناصحة لولي الأمر ويفضى إلى إثارة العامة والدهماء فى أمور لا نظر لهم فيها من أمور

وإذ يحيل ذلك إلى أن الطهطاوى لم يعتبر بما لم يورده -بإقراره هو نفسه- إلا بقصد العبرة من تدبير الفرنساوية العجيب؛ فإن ذلك يكشف عن عجزه، شبه الكامل، عن التفكير، فى حقل السياسة، بما لا يتوافق مع تقاليد الدولة السلطانية، ومفردات السياسة الشرعية التى تكاد أن تحدد، كلياً، بناء خطابه حول الباشا. وبالطبع فإن هذا العجز؛ الذى جعل الطهطاوى يعيد إنتاج نظام السياسة الشرعية، وبقاموس مفرداته ومفاهيمه، إنما يكشف عن أن الأمر لا يقف عند حدود المجاورة، بل ويتجاوزه إلى هيمنة التراثى -عنده- على الحداثى، وذلك إبتداءً من تجاوبه مع الأبنية المعرفية الراسخة داخل الثقافة، وهى الأبنية التى تحدد نظام إشتغال العقل؛ والتى لم تتزحزح منذ الطهطاوي حتى الآن[1].

السياسة والأحكام السلطانية فى وقت عصيب يمر بالأمة وهى أحوج ما تكون إلى وحدة الصف وتفويت الفرصة على أعدائها المتربصين بها الذين يتحسسون الذرائع للتدخل فى شؤونها بإسم الإصلاح". وإذن فإنه نفس خطاب المناصحة لولي الأمر وترك الأمور لنظره وتقريره؛ فهو صاحب الأمر والرأى ومالك العلم والحكم. ومن هنا لزوم عدم منازعته أو مخاطبة رعاياه من ورائه، حيث لا شأن لهولاء بأمور الحكم والسياسة التى هى شأن خاص للحاكم. ولعل أحداً لن يخالجه الشك حين يقرأ تلك الحيثيات فى أنه يعيش -لا يزال- فى قصور سلاطين العصور الوسطى. والمهم أنه وبناءً على تلك الحيثيات فإن محكمة سعودية قد أصدرت حكمها بحبس ثلاثة مثقفين سعوديين -هم الدكتور عبدالله الحامد والدكتور متروك الفالح والشاعر علي الدميني- لمدد متفاوتة يوم 2005/5/15، وقد نشرته صحيفة القدس العربي على موقعها الإلكترونًى يوم 2005/5/31. وهى المصدر الذى نقلنا عنه تلك الحيثيات.

(1) لكنه وإذ يُلاحظ أن التراثى إنما يحضر، عند الطهطاوي وورثته المباشرين، مجاوراً للحداثى أو مهيمناً عليه، على صعيد كل من اللغة والمضمون والأبنية العميقة للوعى، فإن حضوره، على صعيد اللغة والمضمون، سوف يتوقف عند ورثة الطهطاوي المتأخرين؛ وأعنى من حيث أنهم -عكس الطهطاوى- لن يتداولوا مفاهيم ومفردات السياسة الشرعية، بل سيستخدمون لغة السياسة الحديثة ومفاهيمها. ولكن ذلك لا يعنى توقف التراثى عن

وإذا كان أحد آباء النهضة قد راح يرتد بتلك المجاورة إلى " غياب المعرفة بأصول المبادئ وعدم وضوحها"؛ وذلك حين مضى إلى "إن كثرة الكتَّاب فى الشرق وتعدد الآراء وتنوع اللغات والتربيات قد جمعت، فى كتبه ومجلاته وجرائده، جميع الآراء الفلسفية ومذاهب الأدب الكتابي. وقد إجتمعت متناقضة متضاربة وأصبحت خليطاً من جميع المذاهب فى الكرة الأرضية، فنرى فيها مذاهب سبنسر وكانط وداروين وماركس والقديس توما وأفلاطون وأرسطو وأبيقور (الكلبي) وفلاسفة الإسكندرية وشوبنهور ونيتشة وفنت وزولا وهوجو...أى أن كل هذه المذاهب المختلفة نراها فيه متجاورة مشتبكة إشتباك الأسل. وعلة هذا الإختلاط والإختباط (هى) عدم وضوح المبادئ بعد لأبناء الشرق للإجتماع حولها أحزاباً أحزاباً، كل حزب يعرف أصل مبدأه وفروعه"[(1)]، وعلى النحو الذى راح معه هذا الداعية للنهضة يدرك مهمته فى أن "نوجه الأنظار إلى وجوب فصل المبادئ فى الشرق وترتيبها ووضع كل واحد منها فى مرتبته وبابه تسهيلاً للنظر فيها وإختيار أفضلها لنا"، فإنه يبدو –لسوء الحظ– أن ما يقرره من "وجوب فصل المبادئ وإختيار أفضلها" هو بعينه

الحضور مجاوراً للحداثى عندهم، وفقط سيتخفى هذا الحضور فى أبنية الوعى العميقة. وهكذا فإن ما يبدو من طروء تحولٍ راح يخفت معه حضور التراثى على صعيد اللغة، وربما المضمون، لا يؤثر أبداً فى حضوره الراسخ –عند الورثة المتأخرين– على مستوى الأبنية العميقة للوعى، ونظام إشتغال العقل. وبالطبع فإن المجاورة، بحسب هذا التحول، سوف تصبح أكثر رهافة وخفاءً؛ وعلى نحو يكون فيه تقصيها، تحت سطح اللغة الحداثية الكثيفة، أكثر تحدياً.

(1) فرح أنطون: مناهل الأدب العربي، بيروت (العدد9) 1950، ص71. نقلاً عن: رفعت السعيد: الليبرالية المصرية (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة2007، ص114.

أحد آليات إنتاج المجاورة؛ وأعني من حيث تعد آليتي الفصل والإختيار أو الإنتقاء (من بين الحلول القائمة الجاهزة) من أهم الآليات التى تشتغل بها السياسة. وهكذا فإن أمر المجاورة يتجاوز مجرد ذلك الغياب للمعرفة بأصول المبادئ، على وجاهته، إلى الضغط الذى مارسته السياسة، وبالتالي، الإيديولوجيا على الخطاب بلا هوادة. وهكذا فإن علة ما أدركه "أنطون" من "الإختلاط والإختباط" لا تقوم فى مجرد "غياب المعرفة بأصول المبادئ وعدم وضوحها"، بل فى الحضور المهيمن للسياسة، من خلال آليتي الفصل والإختيار؛ وأعنى فصل المبادئ عن أصولها ليتيسر إختيارها ونقلها من سياقها. ولعل ذلك يرتبط بأن المجاورة ليست فى حقيقتها أكثر من مجرد آداة تشتغل بها السياسة؛ وأعني من حيث أن الآليات التى تتضمنها المجاورة من إقتطاف الأفكار والمفاهيم، وعزلها عن السياق الذى إستوت داخله، والإلقاء بها مجتمعة فى ساحة واحدة، توطئة لإستهلاكها كمجرد ثمار ناضجة، هى من لوازم السياسة ومقتضيات الإيديولوجيا. إن ذلك يعنى أن الناس لا يجاورون لأنهم لا يفهمون، بل إنهم -بالأحرى- لا يفهمون لأنهم يجاورون، وهم يجاورون لأنهم مُسيسون. وهكذا فإن السياسة، من خلال ما تفرضه من تشغيل آليات المجاورة، هى الأصل فى ما أدركه داعية النهضة من "الإختلاط والإختباط"، وليس فقط ما رأى أنه "غياب المعرفة بالمبادئ". إذ الحق أن كل ما يُشار إليه من آليات الإقتطاف والعزل والتجميع والإستهلاك (وهى جملة الآليات التى يحضر ويشتغل "مبدأ المجاورة" من خلالها) ليست نتاج غياب المعرفة بأصول المبادئ، بقدر ما إنها هي السبب فى هذا الغياب.

ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن هيمنة "التراثى" على نظام هذه القراءة "للحداثى"، قد يسَّرت، أو لعلها -بالأحرى- آلت إلى، ما يمكن القول أنه الإنبناء السياسوى للخطاب؛ وأعنى من حيث إنها لم تتمخض إلا عن مقاربات شكلية، بل ومغلوطة على نحو كامل، لأسئلة النهضة والتخلُّف. فقد راح العرب، فيما يبدو وكأنه الوجه الذى تعرَّفوا منه على أوروبا؛ جيشاً وأسطولاً ومصنعاً وتنظيماً، يقرأون شرط تقدُّم تلك الأوروبا فى هذا الوجه "السياسي" وبكل ما يقارنه من ضروب الإيديولوجي والتقني، فيما ظل ما يستتر خلفه من المعرفي و"الثقافى" متوارياً ومُهملاً فى الهامش، وذلك بالرغم من مركزية دوره؛ لا فى مجرد خلخلة السائد والمستقر من المواريث المتكلسة لعصر ما قبل الحداثة، بل وفى إبداع المفاهيم التى تؤسس لهذا الوجه السياسي التقني (الحديث) نفسه، وإلى حد إستحالة إنبثاقه (أى هذا الوجه التقني الحديث) من دون ما يشتغل تحته من مفاهيم الحداثة التى تؤسس له وتتضافر جميعاً فى إنتاجه. وهكذا فرغم أن السياسي قد يكون هو الأسبق ظهوراً وإشتغالاً عند السطح، فإن الثقافى، أو المعرفي، يكون هو الأسبق فى التفاعل والإشتغال البطئ فى العمق. وبالطبع فإن ذلك لا يحيل إلى أى أولية أنطولوجية لما يعتمل فى العمق على ما يظهر على السطح أو العكس؛ حيث الواحد منهما يحدد الآخر ويتحدد به فى آن معاً؛ فى ضرب من الجدلية التى تتجاوز أى أولية صورية فارغة. وفقط يتعلق الأمر بأن مقاربة الواحد منهما هى مما يستحيل تماماً من دون الوعى بإشتغال الآخر من تحته، أو من فوقه (لا فرق). وإذ يحيل ذلك إلى إستحالة مقاربة السياسي من دون الوعى بجوهرية ما يشتغل من الثقافى

والمعرفى تحته، فإن العرب، وكنتيجة لقراءتهم لشرط تقدُّم أوروبا فى مجرد الوجه السياسي، لم يعرفوا إلا أن يقرأوا شروط نهضتهم فى ذلك الوجه عينه؛ فيما بدا وكأنه السعى إلى إستيفاء ذات العلة. ولسوء الحظ، فإنه قد كان السياسي فى أكثر صوره بؤساً وتفاهة؛ وأعنى من حيث أن الإنشغال، ضمنه، لم يتجاوز حدود السعى إلى الإستنساخ الإجرائى الفقير لهياكل وتنظيمات شكلية ووثائق براقة لامعة، لم تفعل إلا أن أمدَّت الإستبداد بما راح يصبغ ويزيِّن به وجهه الكالح الدميم.

فإذ تراءى للعرب أن هذا الذى تجاوز به غيرهم الإستبداد إنما يقوم –على قول خير الدين باشا التونسي– فيما عرفه هذا الغير من" التنظيمات المؤسسة على العدل، ومعرفتها وإحترامها من رجالها المباشرين لها"، فإنهم قد إنخرطوا فى عملية إصطناع للتنظيمات والمؤسسات، وبما يجرى تداوله فى فضائها من مفردات تنتمى إلى زمان ثقافى مغاير للزمان الثقافى الذى كانوا –ولا يزالون حتى الآن– يعيشون فيه. ومن هنا أن هذا الذى" تجاوز به غير(العرب) الإستبداد" لم يتمخض عندهم (أى عند العرب) عن نفس ما أنتجه من التجاوز عند هذا الغير (الذين هم الأوروبيين بالطبع)؛ وأعني بسبب تباين الزمان الثقافي للواحد منهم عن الذى يخص الآخر. وعلى هذا فإنه إذا كان العالم العربى قد شهد، إبتداء من النصف الثانى للقرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، تجارب برلمانية وحزبية متفاوتة القيمة والتأثير؛ فإنه يُلاحظ أن هذه التجارب –وتحت وطأة الضغوط المزدوجة للخارج (إحتلالاً وهيمنة)، وللداخل (إنقساماً إجتماعياً وطبقياً حاداً)– قد إنحسرت تماماً عند منتصف القرن الفائت،

حين شهد العالم العربى موجة من الإنقلابات العسكرية التى كتبت النهاية الحزينة، ولكن المتوقعة، لهذه التجارب، وأعلنت عودة الإستبداد صريحاً لا يكذب، رغم أن البعض قد راح يزخرفه بأنه قد عاد مستنيراً وعادلاً هذه المرة، ربما بسبب ما كان يتجمَّل به آنذاك من أصباغ الوحدة ومساحيق الإشتراكية والعدالة[1].

لقد بدا إذن أن التنظيمات، التى إصطنعتها فيالق الليبراليين العرب على مدى القرن منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، ليس فيها الإبراء من داء الإستبداد. بل إن الإستبداد –وللمفارقة– قد أدرك، مع عودته الظافرة عند منتصف القرن العشرين، ضرورة أن تكون له تنظيماته، بعد أن تحقق من إستحالة العيش دونها[2]؛ فراح يصطنع تنظيمات لم يزل بعضها

(1) وعلى أى الأحوال فإن الإنصاف يقتضى الإقرار بأن الجمهور العربي كان مستعداً للقبول بما يُقال أنه الدولة الشمولية القمعية التى سادت على مدى الخمسينيات والستينيات بسبب ما رفعته –بل ومارسته على نحو ما– من إصرار على تفعيل قواعد المساواة والعدالة، وذلك فى مقابل موقفه الرافض لما يُقال أنها الدولة اليمقراطية الراهنة التى لم تقدم له إلا التفاوت والفساد على رغم ما تطنطن به من أنها قد جاءت إليه أخيراً بما كان يفتقد إليه من الحرية وحكم القانون.

(2) فقد بدا وكأن الإستبداد قد بات مُضطراً، فى إطار الدولة شبه الحديثة الراهنة، لأن يُخفى الإرادة المنفلتة للمستبد وراء إرادة عمومية صورية، لا مجال للمخايلة بها إلا عبر تلك التنظيمات. ولعل هذا الإضطرار يرتبط بالسعى إلى تحسين شروط التعامل مع القوى الغربية المهيمنة من جهة، وبالقصد –من جهة أخرى– إلى إستيعاب الشرائح المستجدة الطامحة إلى مكان، ولو كان حتى نائياً وقصياً، على كرسي السلطة الوثير. ولعل تحليلاً يؤكد ذلك، يُستفاد من الظروف التى أحاطت بتدشين أول التنظيمات التى تأسست فى مصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر؛ وأعنى "مجلس شورى النواب"؛ الذى جرى تدشينه فى عصر الخديوي إسماعيل لمواجهة الضغوط الأوروبية على حكمه من جهة، ولإستيعاب عناصر نخبة الأعيان الجديدة من الملاك العقاريين فى السلطة من جهة أخرى. وذلك على أى حال ما يؤكده قول الرافعي: "كان عهد إسماعيل من ناحية نظام

يقاوم عاديات الزمان للآن، وذلك من قبيل التنظيمات القومية والقطرية، التى تصر –متسربلة فى نفس أرديتها البالية المرقعة– على المزاحمة فى عصر لم يعد يتسع لها، وبعضها راح ينحلُّ –نزولاً على رغبة المستبد فى أن يراه السادة فى الغرب وقد تلطخ وجهه بأصباغ الديمقراطية، فيكفوا عنه ضغطهم– إلى أحزاب، يمارس أحدها الإستبداد فى الحكم، وأخرى تمارسه (أعنى نفس الإستبداد وربما أقسى) فى المعارضة[1]، وتحت يافطات ليبرالية وديمقراطية للمفارقة.

وإذ تبدى،هكذا، أن غمة الإستبداد لم ترتفع، عن كاهل الأمة، بالتنظيمات؛ وبما يحيل إليه ذلك من بؤس مقاربته "سياسياً"، فإن ذلك يعنى أن سعياً جدياً لمجاوزة الإستبداد حقاً، لابد أن يتبلور ضمن سياق مقاربة تتجاوز "السياسي" إلى ما يؤسس له "ثقافياً" ومعرفياً، ولكن من دون أن يحيل ذلك إلى تعطيل آليات الإشتغال السياسي الهادفة إلى تعريته وفضحه. يتعلق الأمر إذن بإستيعاب السياسي ضمن بنية أعلى يجد فيها

الحكم يعد من عصور الحكم المطلق، فقد كان من أخص صفات الخديو إسماعيل ميله إلى الإنفراد بالحكم، والإستئثار بالأمر والنهى، ويدل منطق الحوادث على أنه حين أنشأ مجلس شورى النواب لم يعتزم التخلي عن سلطته المطلقة، بل أراد أن يجعل منه هيئة إستشارية تزيد من رونق الحكم وبهائه". أنظر: عبدالرحمن الرافعي: عصر إسماعيل (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 2001، ج2، ص88. وغنيٌّ عن البيان أن هذا النقد الذى يقدمه الرافعي لعصر إسماعيل يكاد، رغم بعض الإختراقات المحدودة، أن ينصرف إلى ما لحقه من عصور عربية حتى الآن.

(1) لعل نظرة على ممارسات ما يُقال أنها أحزاب المعارضة فى مصر تكشف عن أن ما بينها وبين السلطة الحاكمة، يتجاوز معارضتها لتلك السلطة إلى "منافستها" فى ممارسة الإستبداد.

تفسيره، وليس أبداً بإستبعاده وتعليقه. بل إن هذا الإستيعاب الذى يرتد معه السياسي إلى ما يؤسس له ويقبض على شرط تحققه وفاعليته، هو ما سيجعله منتجاً حقاً، وذلك بعد أن شهدت تجربة قرنين من حضور (السياسي) وإشتغاله على الساحة منفرداً، أنه لم يتمخض إلا عن الأزمة ذاتها، وأبداً لا شئ سواها. ولسوء الحظ فإن هذه المقاربة، التى لا يشتغل فيها أى من الثقافى أوالسياسي –على ساحة الخطاب– منفرداً، لا تزال خارج حدود التداول والتأثير للآن.

فإنه إذا كان داعية الاصلاح فى القرن التاسع عشر قد أدرك الجواب على سؤال الإستبداد فى إستنساخ "التنظيمات" القائمة على دعامتى العدل والحرية، إبتداءً من أنه "لا يسوغ ابدا ان ُيسلِّم امرالمملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده، ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلا وأوسعهم علماً...،أو حتى له من الكمالات ما لايحتاج معه الى المشاركة... ومن الضرورى (لذلك) تقييد تصرفات الحكام بالقوانين والأنظمة، وذلك لأن عواقب الإستبداد معروفة، ولأن العمل بالرأى الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف"[1]؛

(1) خيرالدين التونسى: أقوم المسالك فى معرفة خير الممالك (سبق ذكره)، ص16. وقارن ذلك مع ما صار إليه الأفغانى من "إن الأمة التى ليس لها فى شئونها حل ولا عقد، ولا تُستشار فى مصالحها، ولا أثر لإرادتها فى منافعها العمومية، وإنما هى خاضعة لحاكم واحد، إرادته قانون ومشيئة نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء...ويتناوبها العز والذل...، فإذا كان حاكمها جاهلاً سئ الطبع، أسقط الأمة بتصرفه إلى مهاوى الخسران، وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر، وجار فى سلطته عن جادة العدل، وفتح أبواباً للعدوان. فيتغلب

فإن ذلك بنصه هو ما يردده وريثه الراهن الذى يجد نفسه، وبعد أكثر من قرن ونصف القرن، فى مواجهة نفس الإشكالية التى كان على سلفه أن يجابهها؛ وأعنى إشكالية عالم لم يزل يقبض الإستبداد على مصائره التى باتت تتعدى مجرد التأخر والفوات إلى إعادة إنتاج الإستعمار[1]، على نفس الهيئة الغليظة التى كان عليها فى القرن التاسع عشر (ناهيك بالطبع عن صوره الليِّنة الناعمة). وهكذا "فليس تركيزه (أى المثقف الراهن) اليوم على المسألة الديمقراطية وما إتصل بها من موضوعات نظرية (كالمجتمع المدنى، والحداثة والهوية والتثاقف مع المنظومات الفكرية الكونية)، إلا تعبيراً عن تلك العودة إلى الإشكالية النهضوية الأصل(يعنى الإشكالية السياسية)"[2]؛ وبما يعنيه ذلك من أن الزمان قد توقف –أو كاد– ما بين لحظة تبلور الإشكالية، قبل أكثر من قرن، ولحظة إستعادتها الراهنة.

والحق أن المثقف الراهن إذ يرث سلفه، فإنه لا يكتفى بأن يرث عنه مجرد إشكاليته؛ وأعنى إشكالية "التأخر" الذى لم يزل موضوعاً للمقارَبة كمحض إشكالية سياسية (وبمعنى أنها إشكالية سلطة مستبدة فى الأساس)، بل ويرث جهازه المفاهيمى، وحتى طرائق ونظام تفكيره أيضاً. فهو لم يزل

القوى على حقوق الضعيف، ويختل النظام، وتفسد الأخلاق وتخفض ويغلب البأس". أنظر: الأفغانى ومحمد عبده: العروة الوثقى، مجلد 2، بيروت 1910 ص 110. وإذا كان توصيفاً للوضع الراهن للأمة لا يمكن أن يجاوز أبداً حدود هذا التوصيف الذى كُتب قبل أكثر من قرن، فإن ذلك يرتبط بممارسة لا يكف فيها الوعي عن الدوران، ليس فى فلك ذات الإشكالية فحسب، بل وفى فضاء نفس طريقته المؤبدة فى مقاربتها والإستجابة لتحديها، وهو الأهم.

(1) وذلك لا من موقع الفاعل بل من موقع المفعول بالطبع.

(2) عبدالإله بلقزيز– رضوان السيد: أزمة الفكر السياسى العربى(سبق ذكره) ص77.

يُجابه تلك الإشكالية بنفس خطاب سلفه الداعي إلى ضرورة تقييد السلطة بالقوانين والأنظمة (من خلال برلمانات مُنتخبة تُحاسب وتُلزم)، أو حتى مجرد ترشيد هذه السلطة بالرأى والمشورة (عبر مجالس للشورى تُشير من غير أن تُلزم)، ومن دون أن يثير السؤال الضرورى عن العجز المتآصل لهذا الخطاب المؤبد الحضور (عن تقييد السلطة أو ترشيدها من خلال التنظيمات) عن أن ينتج ما يستهدفه ويبتغيه على مدى القرن ونصف القرن الفائت؛ وأعنى من حيث ظلت السلطة، فيما وراء ما تتجمَّل به من تنظيمات ودساتير ووثائق براقة تزخرف بها وجهها الشائه الدميم، مطلقة ومنفلتةً من أى تقييد أوترشيد حقيقي، وليس بما هو محض ستار صوري زائف. إنه العجز الذى كان لابد أن يحيل إلى تأمل وتحليل مراوغة الإستبداد الذى أحال كل محاولات كبحه وتقييده إلى زخارف وأقنعة يمارس من ورائها سطوته وحضوره الراسخ الذى يتآبى على الغياب.

والعجيب حقاً أن هذه المراوغة كانت موضوعاً لإدراك البعض من كبار "رواد الإصلاح" قبل أكثر من قرن؛ وذلك حين مضى أحدهم إلى "أن صفة الإستبداد كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذى تولى الحكم بالغلبة أوالوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيد متى كان غير مُحاسب، وكذلك تشمل حكومة الجمع ولو مُنتخباً لأن الإشتراك فى الرآى لايدفع الإستبداد وإنما قد يُعدِّله نوعاً، وقد يكون أحكم وأضر من إستبداد الفرد. ويشمل أيضاً الحكومة الدستورية المُفَرَقة فيها قوة التشريع عن قوة التنفيذ، لأن ذلك أيضاً لا يرفع الإستبداد ولا يخففه ما لم يكن المنفذون مسؤلين لدى المشرعين، وهؤلاء (يعنى المشرعين) مسؤلون لدى الأمة التى تعرف

أن تراقب وأن تتقاضى الحساب"[1]، وصار آخر؛ وأعنى به "الأفغاني"، إلى حد القول: "سترون عما قريب إذا تشكَّل المجلس النيابى المصرى أنه سيكون ولا شك بهيكله الظاهري مشابهاً للمجالس النيابية الأوروبية، بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال (اليسار) وحزب لليمين، ولسوف ترون إذا تشكَّل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له فى ذلك المجلس لأن أقل مبادئه أن يكون معارضاً للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها...، فمقدمات مجلس نيابى قوته المُحدِثة له خارجة عن محيط الأمة، والمُحدث له قوة خارجة عن الأمة ومجلَسها، فمثل هذا المجلس لاقيمة له، وكما أنه لا يعيش طويلاً كذلك لا يغنى عن الأمة فتيلا"[2]؛ وبما يعنى أنه مجرد هيكل صورى من غير مضمون فاعل وحقيقي. وبالرغم من هذا الحضور للوعى بشكلانية المجالس والتنظيمات وصوريتها، فإن حلم تقييد الحكم المطلق لم يفارق خيال

(1) الكواكبي: طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد، (سبق ذكره)، ص 7.

(2) الأفغانى: خاطرات جمال الدين الأفغانى، جمع محمد باشا المخزومى، بيروت1931 ص47 – 48. وهنا يُشار إلى "رواية –أوردها عبدالرحمن الرافعي– يرددها بعض المؤلفين عن موقف المعارضة بمجلس شورى النواب (المصري) فى أول أدوار إنعقاده (1866م)، فقد زعموا أن شريف باشا، وكان إذ ذاك وزيراً للداخلية، أفهم النواب أن المجالس النيابية تنقسم دائماً إلى حزبين، أحدهما يؤيد الحكومة والآخر يعارضها، وأنه يجدر بهم أن يؤلفوا من بينهم ذينك الحزبين، وأن أعضاء حزب الحكومة يجلسون فى مقاعد اليمين، ونواب المعارضة يجلسون فى مقاعد اليسار، فإستنكر النواب أن يكون من بينهم من يعارض الحكومة، وجلسوا جميعاً فى مقاعد اليمين، فأفهمهم شريف باشا أنه لابد أن يجلس بعضهم فى مقاعد اليسار، فلم يكن من الأعضاء إلا أن تحولوا إليها جميعاً". ورغم تشكيك الرافعى فى صحة هذه الرواية، فإنه يبقى أنها تتجاوب، على نحو كامل، مع ما كان موضوعاً لسخرية الأفغانى. أنظر: عبدالرحمن الرافعي: عصر إسماعيل (سبق ذكره) ج2، ص 105 – 106.

هؤلاء الرواد؛ ولو عبر تلك الصيغة التي تُشاع نسبتها إلى الأفغانى والأستاذ الإمام عن "المستبد العادل". فإن "مصر –حسب المنسوب إليهما– لا تحيا، ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل مصر رجلاً عادلاً قوياً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الإستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة"[1]. وهكذا ينتهى رجل الإصلاح إلى رد الأمر إلى "الله"؛ الذى تبدى له أنه هو وحده القادر على رفع غُمة الإستبداد، وذلك بعد أن فقد الثقة فى المجالس والتنظيمات. وبالرغم من هذه الثقة الضائعة، فإن ورثة أولئك الرواد؛ الذين باتوا بعد عقود من الممارسة العربية أكثر وعياً بأقنعة للإستبداد أكثر مراوغة وأشد خفاءً، لا يزالون يعيدون إنتاج ما دار أسلافهم فى فلكه قبل قرن، وبنفس مفردات قاموسهم تقريباً –وإلى حد أن أطروحة "المستبد العادل" لم تزل تحظى، للآن، ببعض الدعاة المتحمسين من العرب– ومن دون المصير إلى السئوال عما عساه يؤسس لهذا الإستبداد الراسخ من وراء أقنعة (الديمقراطية) وزخارف (إدعاء العدل).

وهكذا فإن المثقف، وريث داعية الإصلاح، وبدلاً من إثارة السؤال عن ما يؤسس لتلك المراوغة التي أحال بها الإستبداد محاولات تقييده إلى زخارف أطال من ورائها أمد بقائه، قد ظل يختار الأيسر دوماً؛ وأعني أن يكون مجرد داعية لإحداث تغيير فى الواقع يظل إجرائياً وشكلياً على الدوام، ومن دون أن ينشغل على نحو جوهري بالسعى إلى إستيفاء الشروط التى تجعل مثل هذا التغيير منتجاً (فى الواقع) حقاً؛ وهى الشروط التى تقوم فيما يؤسس لهذا الواقع ويوجهه؛ وأعني في بنية الثقافة ونظام

(1) المصدر السابق، ص 90 .

المعنى المهيمن داخلها. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الإستغراق فى أحبولة الإجرائى والشكلى هو ما يؤسس، لا محالة، للعجز البنيوى عن المجاوزة الحقة للإستبداد.

إن ذلك يعنى أن رسوخ الإستبداد، على ذلك المدى الزمني المتطاول، منذ إنبثاق سؤال النهضة وحتى الآن، إنما يرتبط بإختزال مقاربته، على ما يظهر من نصوص مفكري النهضة، فى ما هو "سياسي" وإجرائي فقط. فالإستبداد، بحسب الكافة تقريباً، من المنضوين تحت مظلة الخطاب العربى الحديث، هو محض مشكلة سياسية، وبالتالي فإنه لا حل لمعضلتها خارج ذات الفضاء السياسي. هكذا إستمرت المقاربة رغم بؤسها، وإستقر نمط القراءة والتداول رغم عقمه وعدم كفاءته. ولعل وجه الغرابة يتآتى، هنا، من أن الخطاب قد ظل، رغم الإخفاق المتكرر لما يطرحه من جواب سياسي على سؤال الإستبداد، يعيد إنتاج ذات الجواب، على مدى يتجاوز القرن ونصف القرن، ومن دون أن يسعى –ولو لمرة واحدة– إلى التفكير فى أن هذا الجواب من جهة، وطريقته فى إنتاجه، من جهة أخرى، قد يكونا –وليس غيرهما– هما أصل الغمة، وليسا المدخل لرفعها وإزاحتها.

وإذا كان يمكن المصير هنا إلى أن الوعى لابد أن يبنى أجوبته على أسئلة واقعه من داخل النسق المعرفي[1] الذى إعتاد على التفكير من داخله،

(1) فالناس لا يفكرون فى الفراغ، بل يمارسون التفكير داخل أنساق هى التى تحدد، لا مجرد القابل وغير القابل للتفكير فحسب، بل وتحدد الكيفية التى يفكرون بها وهو الأهم. وبالرغم من أن هذه الأنساق لا تكون موضوعاً للتفكير إلا من جانب ذوات هى الأقدر على رصدها والإمساك بها، فإنها تظل هى ما يجعل التفكير، بمعناه المجاوز لما هو فردي، فعلاً ممكناً.

فإنه يلزم التنويه بأن الإخفاق المتكرر "لإجابةٍ" ما، فى أن تسمح للواقع بالإنعتاق من معضلة تفرض نفسها عليه برسوخ وعناد، كتلك المتعلقة بالإستبداد العربي، كان لابد أن يدفع بالوعى إلى السعى وراء جواب مغاير على ذلك السؤال الراسخ العنيد، من خارج الفضاء أو النسق المعرفى الذى يفكر من داخله، وخصوصاً حين يتواتر ذلك الإخفاق على مدى زمان متطاول نسبياً. وعبر هذا السعى فإن الوعى لن يكون قادراً فحسب على القطع مع ذلك النسق المستقر المألوف، بل وعلى أن يبلور أنساقاً وفضاءات معرفية أخرى يجد فيها إجابات منتجة، حقاً، لأسئلة واقعه المعلَّقة. ولسوء الحظ فإن هذا التفكير خارج النسق المستقر لم يتبلور حتى الآن، ناهيك عن أن يكون قد أفلح فى إنتاج قدر معقول من الإجابات التى يؤول تراكمها إلى فتح الباب أمام تبلور نسق جديد مغاير للنسق أو الخطاب السائد المستقر. فالإنساق والخطابات المستجدة لا تتبلور إلا حين ينجح الوعى (فى إندفاعه إلى إلتماس أجوبة على ما يفرضه الواقع من أسئلة، من خارج الأنساق المستقرة التى تنعدم تماماً كفاءة وفاعلية ما تقدمه من أجوبة، لم تتوقف دورة إنتاجها –رغم بؤسها– على مدى القرنين للآن) فى مراكمة حشد من الإجابات المُتحصَّلة من خارج النسق المستقر المألوف؛ وعلى النحو الذى يؤول فيه تراكمها إلى إجتراح أفق مغاير يتبنين فى إطاره نسق وخطاب جديدين. وبالطبع فإن ذلك يعني أن تلك الأنساق المستجدة ليست بناءات تفرض نفسها على الواقع من خارجه، بل إنها تنبثق فى سياق السعى إلى بلورة إجابات منتجة لأسئلته المعلقة؛ وبما يؤول إليه ذلك من تبلورها كمحض إستجابات لما يفرضه من تحديات.

ومن هنا أن نقطة البدء فى تدشين خطاب عربى جديد، تكمن فى السعى إلى التفكير فى إجابات على ما يطرحه الواقع الراهن من أسئلة (ومن أهمها سؤال الإستبداد بالطبع)، من خارج النسق الذى إعتاد الوعي أن يبحث فى إطاره عن إجابات لتلك الأسئلة (وهو الإعتياد الذى جعل منها أسئلة معلقة). ولعل سعياً إلى إلتماس جواب على "سؤال الإستبداد" بالذات، من خارج النسق المستقر الذى لم يعد يقدم إلا إجابات سياسوية منعدمة الكفاءة والفاعلية، هو ما يمكن أن يكون نقطة البدء فى تدشين هذا الخطاب المغاير. والحق أن نموذجية "سؤال الإستبداد" –كنقطة بدء فى هذا التدشين– إنما تتآتى من حقيقة أنه من قبيل السؤال الراسخ المؤبد الحضور من جهة (وذلك من حيث أنه لا شئ أرسخ من الإستبداد فى عالم العرب)، ومن أن الجواب عليه قد ظل، ولم يزل، يجرى إلتماسه من داخل النسق القائم من جهة أخرى؛ وبما يحيل إليه ذلك من رسوخ السؤال، وثبات آلية مقاربته، من داخل نسق لا يسمح إلا بمقاربة المفاهيم على نحو سياسوي غير منتج. إن ذلك يعنى أنه يقدم النموذج الأنقى والأكثر مثالية، لا على رسوخ آلية المقاربة السياسوية للمفاهيم داخل الخطاب فقط، بل وعلى بؤس وتفاهة هذه المقاربة أيضاً؛ وذلك على نحو ما يؤول إليه الإخفاق المتكرر لكل ما تنتجه.

وإذ يبدو، هكذ، أن معضلة الإستبداد، إنما تتآتى من إختزاله، بحسب النسق المستقر، فى مجرد كونه مشكلة سياسية، يُلتمس حلها فى السياسة؛ وبما يعنيه ذلك من إختزال هذا الحل فى مجرد الوجه الإجرائى الآداتي؛ وأعنى من حيث لم تكن السياسة موضوعاً للنظر، بل لنوع من الممارسة

العملية الإجرائية فحسب، فإن السبيل إلى التجاوز الخلاّق لهذه المعضلة يكون، والحال كذلك، مشروطاً بتجاوز هذه المقاربة الإختزالية الضيقة، إلى سياق أوسع يرتد فيه الوعى بتلك المعضلة إلى ما يؤسسها فى الأبنية العميقة للثقافة؛ التى تتخفى وتتشابك فيها الجذور الدفينة للظواهر القائمة؛ ومنها الإستبداد بالطبع. ولعل فاعلية هذه المقاربة الثقافية لسؤال الإستبداد، ترتبط بحقيقة أنه من دون الوعى بما يؤسس لهذا السؤال فى عمق الثقافة، فإن كل إشتغال عليها سيبقى غير فاعل أو مؤثر؛ إبتداءً من أنه سيبقى مجرد إشتغال على الإجرائى والشكلي، الذى لا يتجاوز سطح الظاهرة أبداً. وضمن سياق هذه المقاربة المُقترحة، فإن الإستبداد لن يتبدى بوصفه مجرد ممارسة خارجية فى الواقع؛ وبما يعنيه ذلك من تعلقها بما يقع خارج نظام الخطاب فقط، بل سيصبح موضوعاً للنظر بما هو جزءٌ من نظام الخطاب، وبناء العقل. إن ذلك يعنى أن زحزحة الإستبداد فى الواقع، تكون مشروطة بزحزحته أولاً فى بناء العقل ونظام الخطاب؛ وهى التى يضرب فيها بجذوره الأعمق والأبعد.

وهنا فإنه، وبحسب إمكان التمييز، فى الثقافة العربية، بين إمتداد تراثى راسخ وبين قناع حداثى سطحي رقيق وهش، [وبما يحيل إليه ذلك من ضرورة الإنتباه إلى مستويين فى تحليل "سئوال الإستبداد"؛ أعنى مستوى "المدة الطويلة" من جهة، ومستوى "المدة القصيرة" من جهة أخرى]، فإنه يمكن أن نتصور أشكالاً لحضور الإستبداد تتضافر، رغم ما يبدو بينها من التباين، فى التغطية عليه وتأبيده. ولعل من هذه الأشكال ما يبدو وكأنه بمثابة النقيض والضد المباشر له. ويُشار هنا، وعلى وجه التحديد،

إلى الحداثة التى يبدو أنها قد راحت تتخلق –فى التجربة العربية– فى أحشاء الإستبداد، وإلى حد إستحالتها إلى محض شكل يغطي قبحه ويخفي دمامته؛ وذلك على الرغم من أنها قد إنبنت، فى سياقها الأوروبى المنتج، فى قلب معركة مع الإستبداد وعلى أنقاضه. ولعل ذلك يرتبط بأنه قد جرى التفكير فيها، بحسب آلية مقاربتها سياسوياً، كنموذج مكتمل جاهز، ولا سبيل –مع إكتماله وجاهزيته– إلا إلى التنزُّل به قسراً على الواقع من خارجه. والحق أن جاهزية النموذج –أى نموذج– وإكتماله، إنما تقضى بخارجية علاقته بالواقع، لأنه يكون غير قابل لأن ينفتح على هذا الواقع، فيتسع به، ويوسعه أيضاً؛ وبما يعنيه ذلك من فقدانه الإمكانية على نسج أى روابط ذاتية مع الواقع. وغنيٌّ عن البيان أن إفتقار النموذج لأى روابط ذاتية مع الواقع، إنما يعني إحتياجه إلى قوة من خارجه، تقوم بمهام الفرض القسرى والإكراهي له على هذا الواقع. ومن هنا ما صار إليه أحد الآباء الأوائل للحداثة فى مصر؛ وأعنى به المعلم الجنرال يعقوب، من إن تغييراً (حداثياً) فى مصر "لن يكون قط نتيجة لثورة إستحدثها نور العقل، أو إختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، بل تغييراً تُجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء"[1]. ولسوء الحظ، فإن تلك القوة القاهرة الغليظة لم تكن إلا ما جرى فرضه على المجتمع بوصفه "دولته الحديثة"؛ التى يبدو –والحال كذلك– أن طابعها الإستبدادي ليس مجرد عرض طارئ تفرضه عليها ظروفٌ مرحلية، بقدر ما هو جزءٌ من طبيعتها البنيوية الكامنة، والتى لا تفارقها إلا بمقدار ما تنفى هذه الدولة نفسها وتلغى وجودها.

(1) المعلم يعقوب: مشروع الإستقلال، فى: لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، الجزء الأول، (دار الهلال)، القاهرة 1969، ص196.

وإذا كان المعلم يعقوب قد إلتمس تلك القوة فى دولة العسكرتاريا، أو الجنرال (الذى إتخذ له التاريخ منه لقباً)، فإن وريثه الطهطاوى سوف يلتمسها فى دولة الباشا؛ وهما الدولتان اللتان قُدر لهما أن تنتظما مسيرة التاريخ العربى على مدى قرنين للآن، وبكيفية لا مجال فيها إلا لقمع المجتمع والتسلط عليه بغلظة.

إن ذلك يعنى أن آلية مقاربة الحداثة كنموذج جاهز، وبما يترتب على ذلك من إحتياجها إلى "قوة قاهرة" تفرضها –بتعبير المعلم الجنرال يعقوب– على مجتمع "وادع جاهل" يقف خارج الزمان الخاص بتلك الحداثة، قد آلت –وكان ذلكً لازماً– إلى تبلور ما بات يُعرف بالدولة العربية الحديثة، التى نشأت كآداة لأداء دورٍ "وظيفي" بالأساس[1]. وبالرغم من أن ذلك قد أحال الدولة، ضمن المشروع الحداثي العربي، إلى ما يشبه البقرة المقدسة، فإنه يلزم التنويه بأن دورها الوظيفي قد كان بائساً وتعيساً حقا؛ وأعنى من حيث لم يجاوز حدود الفرض الإكراهى للنموذج (الحداثي) على الواقع؛ وبما يترتب على ذلك من تسلطها الكامل على المجتمع[2]؛ وعلى

(1) وهو ما يكاد ينطبق على الدولة خارج سياق الحداثة الأوروبية على العموم.

(2) والغريب حقاً أن مقارنة بين ما يُقال أنه الدولة العربية الحديثة من جهة، وبين الدولة التقليدية السابقة عليها (سواء كانت مملوكية أو عثمانية) من جهة أخرى، تؤول إلى أن تلك "الحديثة" كانت أكثر تسلطاً على المجتمع من سابقتها "التقليدية". وللمفارقة فإن الدليل على ذلك يأتى من طبيعة علاقة الواحدة منهما بالذين ومؤسسته. فرغم كل ما تطنطن به الدولة الحديثة من سعيها إلى ترسيخ الفصل بين الديني والسياسي، فإن تحليلاً دقيقاً لأمر العلاقة بينهما فى إطار تلك الدولة يكشف عن أن الأمر لا يتجاوز أبداً حدود السيطرة على المؤسسة الدينية وإخضاعها، وتحويلها إلى محض آداة من آدواتها فى السيطرة على المجتمع وإخضاعه. ولعله يلزم التنويه هنا بالإستقلال النسبي للمؤسسة الدينية فى

النحو الذى تكون معه –والحال كذلك– بمثابة النقيض الكامل لدولة الحداثة الحقة؛ التى هى الدولة "التعاقدية" القائمة على الرضا الطوعى بين طرفيها؛ أو سلطة الحاكم من جهة، والمجتمع المحكوم من جهة أخرى[1]. وإذ يحيل ذلك إلى أن آلية مقاربة الحداثة؛ التى هى كيفية فى إشتغال العقل، إنما ترتد أصولها إلى فضاء الثقافى والمعرفى بإمتياز، وأنها هى الجذر المنتج للإستبداد، فإن ذلك يعنى أن تفكيكاً لما يؤسس لتلك المقاربة فى فضاء

إطار الدولة التقليدية؛ وهو الإستقلال الذى ظلت معه أحد آدوات المجتمع (وليس الدولة) فى ترويض "سلطة الحكم" والتحكم فى ممارساتها الباطشة إلى حد كبير. ولعل قراءة للدور الذى لعبته "المؤسسة الدينية" –ممثلة فى علماء الأزهر– فى تنظيم الجماهير وقيادة هباتها فى مواجهة بطش السلطة المملوكية ونجاحها –أحياناً كثيرة– فى ترويضها، ومقارنة ما جرى لهذه المؤسسة فى عهد الباشا "مؤسس مصر الحديثة" من الإسكات الكامل لصوتها، لمما يكشف عن أن "التقليدى" قد ترك للمجتمع هامشاً يعبر من خلاله عن نفسه، وذلك فى مقابل "الحداثي" الذى أسكت المجتمع تماماً، وأخضعه على نحو كامل.

(1) ولسوء الحظ فإن أمر هذا الإنقلاب إلى الضد والنقيض، لا يقف عند مجرد الدولة، بل ويتجاوز إلى المفاهيم التى جرى إفقارها على نحو كامل. بل إن هذه المفاهيم قد راحت تنتج، فى السياق العربي الإسلامى، نقيض ما تقوم بإنتاجه فى سياقها الأوروبي من إستنارة وتقدم. ولعل مثالاً على ذلك يأتى جلياً من مفهوم العقلانية، الذى جرى نقله من التجربة الأوروبية لينتج دلالته فى التجربة العربية الإسلامية، فأنتج دلالة معاكسة كلياً لتلك التى أنتجها فى سياق تجربته الأصلية الأولى. فإذ تبلور المفهوم، فى السياق الأوروبي، بإعتباره قوة تحرير ونفى؛ وعلى نحو يلائم سعى البورجوازية الأوروبية إلى صوغ تحررها من قبضة الإستبداد والوهم والخرافة، فإنه قد إستحال، فى السياق العربي والإسلامى، إلى آداة تسعى بها النخب الحاكمة الرثّة إلى تثبيت هيمنتها وتأبيدها؛ وأعنى بما هى المالكة لنور العقل والحكمة فى مقابل ما يتخبط فيه المجتمع من الطيش والخفة. وهكذا يفقد المفهوم طاقته التحريرية المميزة، ويتزوَّد، فى المقابل، بحمولة تسلطية معاكسة تماماً لحمولته فى سياقه الأصيل. وبعبارة أخرى فإنه يتحول من "قوة سلب" إلى أن يصبح آداة "تثبيت وهيمنة".

الثقافة، هو الخطوة الأولى فى تفكيك أحبولة الإستبداد، وعلى نحو يؤول إلى الإنفلات من عقابيلها حقاً.

وإذا كان وعياً بماهية هذه المقاربة وحدودها يبدو لازماً قبل المصير إلى تفكيك ما يؤسسها، فإنه يلزم لهذا الوعى أن يبدأ من أنه إذا كان السياسي هو فضاء الإجرائى والنهائى والجاهز بإمتياز، فإن السياسوية تكون، والحال كذلك، هى ما يمثل ماهية هذه المقاربة وجوهرها، لأنها لا ترى فى موضوعاتها، ما هو أبعد من شكل حضورها النهائي، وبما يتجاوب مع التعاطى الإجرائى، بل والسطحي معها. وهكذا فإنه إذا كانت مقاربة الحداثة كنموذج، وليس كظاهرة مؤطرة ومشروطة بما يجعلها قابلة للفهم، ترتبط بتصورها كمنتج نهائي جاهز، قابل للإجتزاء، والفصل عما يؤسسه ويشرطه تاريخياً ومعرفياً، وعلى نحوٍ يتيسر معه إطلاقه وتنزيله على أى سياق خارج ذلك الذى تبلور وإكتمل فيه؛ فإن مجمل آليات الإجتزاء والفصل والإطلاق، هى ما يؤسس لنمط المقاربة السياسية والإيديولوجية بالأساس. فطبيعة السياسي تنبني، بسبب عمليته وإجرائيته، على السعى لإقتطاف الجاهز والنهائى، ومن دون الإنشغال؛ الذى لا يتفق مع طبيعته، بأسئلة التكوين الكبرى وسياقات التأسيس الأولية. ومن هنا أن آليات الإجتزاء والفصل قد إنسربت إلى بناء الخطاب العربى الحديث من لحظة تدشينه مع الطهطاوي[1]؛ وكنتيجة لإنهماكه

(1) ولعل تحليلاً لعنوان نصه المؤسس "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز"، يتكشَّف عن إشتغال هذه الآليات على نحو مهيمن. فإذ ينطوي فعل التخليص على دلالة "الفرز والإنتقاء والفصل"، فإن دلالة التبسيط و"الإختزال" لا تفارق فعل التلخيص. وإذن فإنه الإشتغال المهيمن لمجمل الآليات التى تنبني منها "المقاربة السياسية للمفاهيم" منذ اللحظة التأسيسية الأولى.

فى تلبية الحاجات السياسية دولة الباشا؛ التى لم يكن يعنيها من الحداثة إلا مكونها الإجرائي الذى يمكن إجتلابه ونقله، وليس ما يقوم تحته من الأسئلة الكبرى والإطار النظري المؤسس لها. فمطلب الباشا، من الحداثة، لم يكن إلا منتجها الجاهز والنهائى، الذى يمكن نقله وإستهلاكه؛ وهو الأمر الذى يستعصي على الإنجاز إلا عبر إجتزائه وعزله عن جذره الكامن، الذى لا يمكن –بالطبع– نقله خارج وسطه وسياقه. وإذ يبدو، هكذا، أن المستبد أو "القاهر" لا يطلب سوى "الجاهز"، فإن ذلك يتكامل مع، ما سبق بيانه، من أن "الجاهز" يستلزم وجود "القاهر"؛ الذى جرى التأكيد على أنه لم يكن إلا الدولة المستبدة؛ وبما يحيل إليه ذلك من إمكان القطع بمتانة الإرتباط البنيوي الذى لا ينفك بينهما (أعني القاهر والجاهز).

وعلى أى الأحوال فإنه إذا كان قد تبدى أن تفكيك العقل؛ بما هو الأفق الذى تجد فيه هذه المقاربة ما يؤسسها، هو السبيل إلى رفع غُمة الإستبداد بحق، فإن نقطة البدء إلى هذا التفكيك تنطلق من ضرورة الوعى بأن العقل هو، فى جوهره، "مقولة ثقافية"، بمعنى أن بناءه وآليات إشتغاله تتحدد بجملة القواعد والثوابت الثاوية فى عمق الثقافة التى ينبني فيها؛ وإلى حد إمكان القول بأن نظام العقل مشروط، أبداً، بنظام الثقافة التى يتشكَّل داخلها، وعلى النحو الذى يتبلور معه التباين بين عقل وآخر. لكنه يلزم الوعي، من جهة أخرى، بأن الثقافة، بدورها، تكون من نتاج العقل؛ وعلى نحو يؤول إلى وجوب إستبعاد أولوية أحدهما على الآخر. إن ذلك يعنى إيجابية العقل، فى علاقته، مع الثقافة؛ التى لا يترتب على تشكُّله داخلها –والحال كذلك– أن يكون محض إنعكاس لنظامها على الدوام؛

وإلا لما أمكن تفسير الإنقطاعات الكبرى التى تحدث فى مسار ثقافة ما؛ والتى ترتبط بفاعلية إيجابية للعقل تبلغ به حد إمكان الإنفصال عن هذا المسار، والتحوُّل بها (أى الثقافة) إلى السير في دروب أخرى. والحق أن إيجابية العقل فى علاقته مع الثقافة التى يتشكل داخلها، أو كونه محض إنعكاس منفعل لنظامها، إنما ترتبط بمدى قدرته على الإرتفاع بالنظام الثاوي فى الثقافة –والذى ينبني، هو نفسه، بحسبه– إلى مستوى الوعى؛ وعلى نحو يجرى معه التحول، من العقل يشتغل بحسب هذا النظام، إلى أن يكون هذا النظام ذاته موضوعاً لإشتغال العقل عليه؛ وبما يعنيه ذلك من إنعكاس العقل على نفسه. فإيجابية العقل تتآتى من سيطرته على ذلك النظام الثاوي فى الثقافة، على نحو يكون فيه هذا النظام موضوعاً لإشتغاله، وأما كونه إنعكاساً سلبياً لذلك النظام، فإنه يرتبط بعجزه عن الإمساك بهذا النظام، فى حين يظل، هو نفسه، ممسوكاً فى قبضته. وإذ هو التمييز، هكذا، بين العقل، مجرداً، كآداة ونظام للتفكير، وبين العقل كموضوع عيني يتجسد فى نصوص الثقافة، فإن إنعكاس العقل على ذاته، مُحللاً ومفككاً وواعياً بحدوده وساعياً إلى مجاوزتها، إنما يكون من خلال الثقافة كوسيط موضوعى يتميز بحضور فى الخارج، يقبل التعيين والتحديد والملامسة. فإن هذا الوجود الموضوعي، والقابل للمعاينة فى الخارج، للثقافة، هو ما يهب العقل، كمفهوم نظري مجرد، فرصة أن يحقق إنفصاله عن ذاته ليتسنى له أن يعاينها (أى ذاته) كموضوع يقوم خارجاً عنه؛ وعلى نحو يكون فيه إستيعابه النقدى لها، هو بمثابة إستيعاب نقدى لذاته، وبكيفية يكون فيها تجاوزه لها كموضوع، هو بمثابة التجاوز لنفسه، كنظام، فى ذات الآن.

ولعل ذلك يتجاوب مع ما سبق الإلماح إليه من أن العقل حين لا يجد أجوبة منتجة لأسئلة واقعه العنيدة المتحدية، داخل نسق الثقافة الذى تشكَّل داخله، فإنه فى سعيه لإلتماس هذه الأجوبة المنتجة، يجد نفسه مضطراً للتفكير خارج هذا النسق؛ وعلى نحو ينفتح معه الباب، أمام القطع مع هذا النسق، والتحول عنه إلى نسق مغاير، سرعان ما يصبح بمثابة المهاد والوسط الذى يتبلور فيه عقل مغاير. وإذ يبدو، هكذا، أن تجاوز العقل لذاته، يرتبط، على نحو ما، بما يفرزه الواقع من أسئلة مستجدة، لاجواب عليها فى تلك الأنساق المستقرة التى درج على التفكير من داخلها، فإن ذلك يكشف، ليس فقط عن الدور الذى يلعبه الواقع فى بناء العقل، بل وعن الهوية المشتركة؛ التى ينحلان إليها على نحو شبه كامل.

وهكذا فإن كون العقل "مقولة ثقافية" لا يحيل ألبتة إلى جموده وثبات آليته، بقدر ما يكشف عن شروط تبلوره وسياق إنبناء آلياته ونظامه الكامن، وذلك على النحو الذي يسمح بالتنزّل به من كونه جوهراً ثابتاً لا يقبل التغيّر، إلى كونه صيرورة مشروطة بسياق كل من الواقع والثقافة، وبالطبع مع كونه شارطاً لهما فى الآن نفسه. وهكذا فإن ثقافية العقل هى التوطئة الأولى اللازمة لتصوره قابلاً لعمليات الإنحلال والهدم ثم إعادة التشكُّل والإنبناء.

ومن حسن الحظ أن جملة القواعد والثوابت والآليات الثاوية فى عمق النسق الثقافى الذى تشكَّل داخله العقل؛ الذى قُدر للعرب أن يجابهوا به معضلة الحداثة، هى التى حددت بالفعل طبيعة الآلية التى قاربوا بها الحداثة كنموذج جاهز، وعلى النحو الذى آل إلى ضرورة إنبثاق الدولة

الحديثة كقوة للفرض الإكراهي للحداثة؛ وإلى حد إستحالة أن تجد هذه الآلية المهيمنة للآن، ما يفسرها خارج ذلك النسق الثقافي. فإذ تبلور هذا النسق حول مفهوم "الأصل"، على نحو أساسي، وإلى حد أن العلوم الأسبق تبلوراً، داخله، قد إستفادت منه تسميتها[1]، فإن كافة ثوابته وآلياته قد تبلورت –وكان ذلك لازماً– فى سياق إنشغاله بذلك المفهوم المركزى بالذات. إن ذلك يعني أن نوع حضور الأصل وكيفيته، وطريقة ترتيب علائقه مع غيره، كان لابد أن يفرض تبلور طرائق بعينها فى التفكير وإنتاج المعرفة. وتبعاً لذلك، فإن التباين الجوهرى بين ضربين من حضور الأصل؛ كسلطة أو كنقطة بدء؛ وبما يترتب على ذلك من تباين أنماط علائقه مع غيره، إنما يؤول إلى تباين آليات وطرائق التفكير. فإذ يؤول حضوره كسلطة إلى نمط التفكير القائم على الفرض الإكراهى، فإن حضوره كنقطة بدء يؤول، فى المقابل، إلى غلبة نمط التفكير الحواري. ولسوء الحظ فإن نسق الثقافة الذى هيمن فى الإسلام، لم ينشغل بمجرد تعيين الأصل وحدود إشتغاله وعلائقه بغيره على نحو يجعل منه موضوعاً يبدأ منه الوعي سيرورة إشتغاله مستوعباً ومتجاوزاً إلى ما هو أعلى، بل إنشغل بتأسيس سلطته وتثبيتها، وترتيب علائقه مع الوعى تحديداً، على نحو راح يستعصي معه هذا الأصل على أي تجاوز. وفى كلمة واحدة، فإن مدار الانشغال لم يكن إلا تأسيس سلطة الأصل وإطلاقها إلى فضاء تهيمن فيه على الوعي على نحو يؤول إلى نفى فاعليته وإلغائه، بدلاً من صوغه إيجابياً وبنائه. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الحضور للأصل كسلطة قد آل إلى هيمنة آلية بعينها

(1) وأعنى علمي أصول الدين والفقه.

هى آلية التفكير بالأصل؛ التى تعنى التفكير إبتداءً من هيمنة أصل معطى مسبق، لا يمكن للوعى أن يتمرد على سلطته أبداً. وإنطلاقاً من أن مفهوم الأصل ينطوي على كل ملامح النموذج الجاهز؛ وأعنى من حيث يتبديان أمام الوعى كسلطة نهائية، وذلك إبتداءً من تمامهما وجاهزيتهما، فإنه يمكن القول أن آلية مقاربة الحداثة كنموذج هو محض إمتداد لآلية التفكير بالأصل. وذلك ما يعنى أن نظام العقل المهيمن والمتوارث من الثقافة، قد فرض على الوعى آلية فى مقاربة الحداثة والتفكير فيها كنموذج/ أصل.

وإذا كان قد بدا أن هذا الضرب من الحضور للأصل كسلطة، وبما يستتبعه من هيمنة آلية بعينها فى التفكير، ليس هو ضرب الحضور الوحيد الممكن للأصل، بل إن ثمة إمكانية لضروب أخرى من الحضور على النحو الذى يتآدى إلى فتح الباب أمام بلورةٍ آليات مغايرة فى التفكير؛ فإن ذلك يؤول إلى أن المأزق، فى هذه المقاربة، لا يتآتى من الأصل بمجرده، بقدر ما يتآتى من كيفية حضوره، تماماً بمثل ما إن جوهر المأزق العربي الراهن لا يتعلق بالحداثة أو حتى التراث بمجردهما، وإنما بكيفية مقاربتهما. إن ذلك يحيل إلى أن التنكر لهذا الضرب من كيفية حضور الأصل، لا يمثل ألبتة رفضاً للأصل ذاته. ولعل تحليلاً للشروط التى حددت تبلور هذا الضرب من الحضور للأصل كسلطة، وغياب –أو بالأحرى تغييب– نقائضه، يتكشَّف عن إرتباطها بما يتعلق بدواعى الهيمنة، وذلك بالرغم مما يدعيه النسق المهيمن فى الثقافة العربية الإسلامية، من أن تبنيه لهذا الضرب من الحضور للأصل كسلطة، هو إنعكاس لإنحيازه لسلطة

الحقيقة. وبالطبع فإنها الهيمنة التى تسعى –من خلال التخفى فى تجاويف الثقافة العميقة– إلى تثبيت، بل وتأبيد، حضورها؛ وأعنى عبر ترسيخ آلية فى التفكير تؤسس لإتباعية العقل، على نحو مطلق، لأصل لا يمكن أن يكون موضوعاً للسؤال. فهذه الإتباعية التى تتخفى فى بناء العقل؛ وبما تعنيه من الخضوع الطوعي لما يقف، كالطود، خارج نطاق السؤال، هى ما يؤسس لما يفيض به بناء الواقع من إستبداد وأبوية.

وليس من شك فى أن إمتلاك الوعى بأن ما يحدد بناء العقل ويعيّن آليته فى الإشتغال، إنما هو القصد إلى تثبيت "الهيمنة"، وليس السعى وراء "الحقيقة"، يمثل نقطة البدء الصلبة فى خلخلة بنائه وزحزحة ما يقتضيه هذا البناء من سيادة آليات بعينها فى التفكير؛ وبكيفية يمكن أن ينفتح معها الباب ليس فقط أمام التحرر من سطوة تلك الآليات، بل –والأهم– أمام إعادة بناء العقل ذاته على النحو الذى يؤول، فى النهاية، إلى إقتلاع الجذر الأعمق للإستبداد الكامن فى تجاويف العقل الغائرة العميقة. إن ذلك يعنى أن تحرير العقل هو التوطئة الجوهرية اللازمة لتحرير الواقع، أو أنه يكاد، هو نفسه، أن يكون تحريراً للواقع؛ وذلك إبتداءً من أن الواقع –أى واقع– ينحل، فى النهاية، إلى عقل، بإعتبار أنه (أى الواقع) ليس مجرد الممارسة التى تطفو على السطح، بقدر ما هو أيضاً، ما يكمن تحتها من نظام المعنى؛ الذى هو نظام العقل فى الآن نفسه؛ وبما يعنيه ذلك من أن الهوية هى جوهر العلاقة بين العقل والواقع. وغنيٌّ عن البيان أنه من دون هذا التحرير للعقل، سيظل الإستبداد يعيد إنتاج نفسه فى الواقع أبداً؛ وبما يترتب على ذلك من أن "سؤال الإستبداد" إنما يجد إجابته الحقة فى الثقافة، بما هى

القبو الخفي الذى تجرى فيه تفاعلات إنتاجه، وليس فى السياسة، بما هى، فقط، مجال ظهوره وإشتغاله.

وهكذا، فإن التباين بين الثقافة والسياسة، هو، فى الجوهر، تباينٌ بين حقل الإنتاج والتأسيس (النظري) من جهة، ومجال الظهور والإشتغال (العملي) من جهة أخرى. وبالطبع فإن لحقل التأسيس أولوية (حتى ولو كانت من قبيل الأولوية المعرفية، وليست الأنطولوجية على الأقل) على مجال الإشتغال؛ وأعنى من حيث أن دورة الإشتغال تبقى، دوماً، محكومة بقوانين التأسيس. ولسوء الحظ، فإن المقاربة السياسية لظاهرة الإستبداد وغيرها، لا تفعل إلا أن تعاين وتقارب دورة الإشتغال فى إنفصال كامل عن قوانين التأسيس التى تقوم تحتها، وتكون بمثابة الإطار اللازم لفهمها وتفسيرها. ومن هنا ما يطالها من الإخفاق المتكرر فى كسر هذه الدورة الخبيثة، التى تسحق عالم العرب بلا رحمة. ولعل ذلك الإخفاق يؤشر على ضرورة مقاربة دورة إشتغال الإستبداد فى إرتباط صميمي مع قوانين التأسيس؛ التى تسكن الأبنية العميقة لكل من العقل والثقافة.

وإذا كان ما سبق يؤول إلى ضرورة تجاوز بؤس المقاربة السياسية لسؤال الإستبداد؛ وهى المقاربة التى إختزلته فى مجرد دورة إشتغال لا تجاوز، بحضورها، سطح الواقع، إلى المقاربة الثقافية والمعرفية الأغنى؛ التى تمضى إلى إلتماس قوانين التأسيس الثاوية فى صميم بناء العقل، فإنه يلزم التنويه بأن جوهر النقد، أو حتى النقض، هنا، إنما يتعلق بمجرد نقض وتفكيك المقاربة السياسية للإستبداد، ولا يتعلق ألبتة بكل جهود المعارضة الرامية إلى تقويضه فى حقل الممارسة السياسية العملية. إن ذلك يعنى أن

الإشتغال السياسي على الإستبداد؛ تحليلاً ونقداً ونقضاً، يظل عملاً هاماً ومطلوباً. فليس مطلوباً أن يتوقف النقد السياسي للإستبداد إلى أن يتم، أولاً، تقويض ما يؤسسه فى نظام الثقافة وبناء العقل. بل الأمر يتعلق فقط بجوهرية أن يُضاف إلى هذا الإشتغال السياسي (العملي) على الإستبداد، ضرورة مقاربته (نظرياً)، بما هو ظاهرة تقوم قوانين تأسيسها فى البناء الأعمق للثقافة، والعقل بالتالي.

من ثنائية "السياسي والثقافى" إلى ثنائية "البرانى والجوانى":

والحق أن ثنائية "السياسي والثقافى" إنما تعكس ثنائية أعمق تشتغل داخل الخطاب منذ ما قبل لحظة التأسيس الأولى مع الطهطاوي؛ وأعنى ثنائية "البراني" يطوي تحته التقني والسياسي، و"الجوانى" يبتلع فى جوفه المعرفي الثقافي. ولعل ذلك ما يُستفاد من قول "المعلم يعقوب"، السابق ذكره، من أن تغييراً (حداثياً) فى مصر لن يكون ناتجاً عن أنوار العقل، أو إختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، بل تغييراً تجريه قوة قاهرة على قوم وادعين جهلاء. حيث يميز هذا القول اليعقوبي، فى الحداثة، بين أساس فلسفي "جوانى"، بدا للرجل أنه لا أثر له فى التربة المصرية ألبتة، وبين مكون "براني"، يمكن فصله عن هذا الأساس الجوانى، على أن تقوم "قوة قاهرة" على فرضه قسرياً على واقع متخلف جاهل. ولعل أهم ما يتميز به المعلم يعقوب عن غيره، أنه قد أدرك، بجلاء، أن غياب الأساس الجوانى للحداثة، إنما يؤول إلى أن القوة، ولا شئ سواها، هى السبيل إلى فرض مكونها ونتاجها البرانى. وهكذا فإنه قد إنفرد، لا بمجرد إدراك الطابع

القمعي للحداثة العربية، بل وبتأكيده على أن الطابع الإكراهي المصاحب لها، إنما يرتبط بغياب الأساس الفلسفي الجوانى الذى تقوم عليه؛ وبما لابد أن يؤول إليه ذلك من أن نفي ما تلبَّس الحداثة من طابع إكراهي قمعي، مشروط بالقدرة على بلورة وإنتاج ما يمكن أن يكون شرطاً فلسفياً جوانياً لها. وهكذا يتعلق الأمر بالسعى إلى إنتاج هذا الشرط، وليس أبداً بإستعارته جاهزاً؛ وهى الإستعارة التى تستحيل تماماً على أى حال.

ومن جانبه، فإن الطهطاوي حين مضى يحدد عمله فى الحداثة التى أطل عليها فى "باريز" بأنه، وبحسب مفردات عنوان كتابه،"تخليص" ما فيها من "الإبريز" النفيس، مما يعلق به من شوائب "الخسيس"، فإن هذا التمييز بين نفيس وخسيس فى الحداثة، هو ما يؤسس –لا سواه– لثنائية البرانى والجوانى؛ التى يبدو، والحال كذلك، أنها حددت، لا مجرد بناء النص المؤسس فى الخطاب العربى الحديث فحسب، بل وراحت –تأكيداً لمركزيتها– تصوغ عنوانه الدال. وبالرغم مما يبدو وكأنه سكوت الطهطاوي الكامل عن القول فى "الخسيس" فى الحداثة، وذلك فى مقابل إلحاحه المتكرر، على مدى نصه، بأن ما يعنيه بالنفيس فى الحداثة، ليس إلا ما فيها من "العلوم البرانية والفنون والصنائع... أو –ما أسماه– سائر الفنون العلمية التى يظهر أثرها بالتجارب (والتى يقرر أن) معرفة هؤلاء الحكماء الإفرنج بها ثابتة وإتقانها عندهم لا نزاع فيه"[(1)]، فإنه يمكن الإقرار بأن ما يسكت عنه الطهطاوى من "الخسيس" فى الحداثة،

(1) الطهطاوي: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز (سبق ذكره) ص141، 296، وهى العلوم والفنون (البرانية العملية) التى أفرد لها الباب الثانى من المقدمة، مقرراً أنها "العلوم والفنون المطلوبة، والحرف والصنائع المرغوبة".

إنما يشير، بدلالة التقابل مع البرانى والتقني الذى هو أنفس ما تملكه الحداثة عنده، إلى ما يمكن إعتباره"علوماً جوانية وفنوناً نظرية". وإذا جاز القول بأن هذا "الجوانى والنظري"، يمثل الأساس الفلسفى والنظرى للبرانى والعملى، فإن ما تحفَّظ به الطهطاوي من أن للإفرنج "فى العلوم الحكمية (الفلسفية) حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية"، إنما يحدد صراحة ما يمكن أن تطاله وصمة "الخسيس" فى الحداثة؛ وأعنى أنه يكون –والحال كذلك– هو الأساس الفلسفى والنظرى للحداثة، ولا شئ سواه. وإذا كان الطهطاوى قد أدرك أن الإفرنج "يقيمون على ذلك (القول الفلسفى للحداثة) أدلة يعسر ردها (بالعقل)"، فإن ما يضفيه من "البدعية"[1] على هذا القول (وبما يترتب على ذلك من وصمه بالضلالة)، إنما يرتبط –وبدلالة مفهوم البدعة الذى كان يجرى تداوله داخل المجال الدينى فقط– لا بمخالفته للعقل، بل للتراث الخاص بالطهطاوي الذى لا حضور خارجه لمفهوم البدعة، بالحمولة المرذولة التى يختزنها (والتى يقترن فيها بالضلالة المؤدية بصاحبها إلى النار)؛ وبما يعنيه ذلك من أن إنكاره لهذا الأساس الفلسفى الجوانى، إنما يكون لضرورة الدين، أو فهمه له بالأحرى، وليس لأمرٍ يقتضيه العقل. ومن هنا ما يوجبه "على من أراد الخوض فى لغة الفرنساوية المشتملة على شئ من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة، حتى لا يغتر بذلك، ولا يفتر عن إعتقاده، وإلا ضاع يقينه"[2]. وهكذا يكون التراث هو المحدد، بدلالة المخالفة،

(1) وذلك إبتداءً مما يقرره من "إن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع". أنظر: المصدر السابق، ص296.
(2) المصدر السابق، ص297.

لما هو الخسيس فى الحداثة، وذلك فى مقابل تحديده للنفيس/البرانى، بدلالة عدم المخالفة (وأعني أنه إذا كان خسيس الحداثة هو ما تقوم عليه مما هو مخالفٌ للتراث، فإن نفيسها هو ما تنتج مما يكون موافقاً للتراث وغير مخالف له). وإذا كان من الجائز للطهطاوى أن يمضى –والحال كذلك– إلى رفض هذا الأساس الجوانى للحداثة بالكلية، فإنه لم يقف، بعدئذ، عند مجرد تصور إمكان فك المجلى البرانى للحداثة عن ذلك الأساس الجوانى[1]،

(1) وإذ إستقر هذا التقليد فى قلب الخطاب منذ دشنه الطهطاوى، فإن تجليه الأبرز سوف يتحقق فى الماركسية، التى جرى الترويج لها كمجرد إيديولوجيا معزولة تماماً عن قاعدتها الفلسفية النظرية. وبالرغم من أن ثمة من راح –لذلك– ينعي على "الخطاب اليساري (الماركسي) أنه جاء خطاباً إيديولوجياً، لا فكراً علمياً يتصف بالشمول ومنهجية البحث والنظر...، وأنه كان خطاباً مغترباً عن واقعه، متعالياً عن تاريخه، مبتسراً فى حدود الظاهرة الآنية والهم اليومي، قاصراً عن تقديم رؤية نابعة من تحليل ودراسة الواقع"؛ وبما يعنيه ذلك من أن مأزق الخطاب الماركسي يقوم– حسب هذا الناقد– فى فصل الإيديولوجي عن النظري، فإن أحد دعاة الماركسية العربية المتأخرين قد رأى مأزق خطابه الماركسي (العربي بالطبع)، فى المقابل، فى عدم تكريس ذلك الفصل بين الإيديولوجي من جهة، وبين الفلسفي والعلمي من جهة أخرى. وهكذا فإن للمرء أن يدهش حين يرى هذا الداعية المتأخر، وهو يتعامل مع هذا الفصل بين الفلسفى والإيديولوجى بإعتباره هدفاً يجب إنجازه. ومن هنا ما صار إليه من "إن الهدف من هذه المحاولة لدراسة المادية التاريخية هو مجرد الفصل بين ما هو "عام" وما هو "خاص"، ما هو "فلسفة" وما هو "يومي ومتنوع". فالفلسفة علم عام لا يعرف التفاصيل، وإنما يصك القوانين أو المقولات العامة.. أما التفاصيل المتعلقة بالزمان والمكان فهى تتسرب بعيداً عن الفلسفة". والغريب أن هذا الداعية الماركسي يستهدف إنجاز هذا الفصل كجزء من سعيه إلى ضخ دماء جديدة فى شرايين الماركسية بعد سقوط الكتلة الشرقية؛ وبما يؤشر عليه ذلك من أن الخطاب لا يفكر أبداً فيما يؤسس لأزمته. أنظر: شوقى جلال: اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل (مجلة عالم الفكر) مجلد26، العددان3،4، الكويت 1998، ص 193، 195، وكذا: رفعت السعيد: كتابات عن الماركسية، القاهرة، من غير تحديد مكان النشر وتاريخه، ص31 – 32.

بل وراح يتصور علاقتهما على قاعدة التضاد، الذى لا تتلاقى أطرافه أبداً؛ وإلى حد تصورهما يتقابلان تقابل النور والظلمة. ولعل توظيفه للنور والظلمة لا ينفصل عما يسكنهما من دلالة دينية مستقرة فى تراثه؛ وهى الدلالة التى راح يستعيدها، صراحة، فى توصيفه لباريس/الحداثة بأن "شموس العلم فيها لا تغيب، وليل الكفر (فيها) ليس له صباح"[1]. وبالطبع فإنه فيما تنصرف دلالة "النور" إلى النفيس/العلمى/البرانى، فإن دلالة "الظلمة" تنصرف، على العكس، إلى الخسيس/الفلسفى/ الجوانى. والحق أن الدلالة التراثية للظلمة والنور، لا يمكن أن تنفصل عن حقيقة أن التراث، لدى الطهطاوى، هو المحدد لماهية كل من النفيس والخسيس فى الحداثة.

والحق أن أحداً من السلالة الممتدة، منذ الطهطاوى وحتى الآن، لم يفكر أبداً خارج هذا التصور الذى دشنه الرائد الكبير. وهكذا فإنه، وحتى حين بدا وكأنه الإنتقال من العلم /"التقنية"[2] عند الطهطاوي، إلى العلم/ "النظرية"؛ وأعنى بما هو منهج وطريقة فى النظر، مع الجيل اللاحق عليه، فإن الغريب حقاً، أن هذا الإنتقال لم يتمخض عن تحول فى الموقف من الأساس الفلسفى الجوانى الذى ينبني عليه العلم. وهكذا فإن من مضى

(1) المصدر السابق، ص297.

(2) حين حدد الطهطاوي لائحة ما أسماه "بالعلوم والفنون المطلوبة، والحرف والصنائع المرغوبة"، فإنه قد إختزلها جميعاً فى ما هو "تقني" وعملي فقط. وهكذا من علم تدبير الأمور الملكية إلى علم القبطانية والعلوم البحرية، إلى فن المياه وصناعة القناطر، إلى الميكانيكا والهندسة الحربية وفن الرمي بالمدافع، إلى فن الطب وسبك المعادن وعلم الكيمياء والفلاحة وصناعة النقاشة؛ فإن المرء يدهش من الحضور الغالب للعملي والتقني، فيما لا يعرف "النظري" إلا الغياب الكامل من تلك اللائحة الطويلة. أنظر: الطهطاوي: تخليص الإبريز (سبق ذكره) ص151 – 152.

إلى نشر البشارة بأن "العلوم الطبيعية هى أم العلوم الحقيقية، ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة، وأن تُقَدَمَ على كل شئ"[1]، لم يتورع عن الجهر، صراحة، بإنكار الفلسفة بالرغم من أنها هى الإطار الذى تبلورت ضمنه رؤية للعالم وفرت الشروط المعرفية التى جعلت إنبثاق هذه العلوم ممكناً حقاً. فإذ يميز قوله العلمي عن القول الفلسفى، مصرحاً "إنما أنا أقدر أن أتكلم عن آرائي الدينية والإجتماعية والدينية، ولا أقول الفلسفية"، فإنما ليُقصي هذا القول الفلسفي من دوائر التداول كلياً، "لأنى لا أحب أن أُعنى كثيراً بالفلسفة، إلا ما كان منها من قبيل الإستقراء العلمى فقط. وذلك لما تجر إليه غالباً من السفسطات البالغة إذا شردت عن العلم... (وهى) وإن كان لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة فى مستقبل الأيام، فالمستقبل اليوم للعلم؛ وللعلم العملي وحده"[2]. ولعل ما يبدو، هكذا، من أن إنكار الفلسفة، عند الشميل، يرتبط بشرودها عن العلم (الإستقرائى العملي)، فيما إرتبط إنكار الطهطاوي لها بمخالفتها للتراث؛ إنما يؤشر على نوع من الإستبدال للعلم بالتراث، داخل الخطاب؛ وأعني من حيث يحل "علم شميل التجريبي" محل "تراث الطهطاوى الديني" كأساس لرفض الفلسفة. ولكنه يبقى أن هذا الإستبدال لم يؤثر ألبتة على إشتغال آلية التمييز بين البراني والجواني فى الحداثة، وبما يستتبعها من إمكان فصل الواحد منهما عن الآخر. وهنا فإنه إذا كان "رجل التراث"؛ الذى هو الطهطاوي، قد إنحاز للجانب البرانى التقني من الحداثة، فإن

(1) شبلى شميل: فلسفة النشوء والإرتقاء (مطبعة المقتطف) القاهرة ط2، 1910، ص8.
(2) شبلي شميل: آراء الدكتور شبلي شميل (مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر) القاهرة1912، ص3، ولذات المؤلف: الأعمال الكاملة، القاهرة 1908، ج2، ص2.

"داعية العلم" لم يفارق صاحبه "رجل التراث"؛ وأعنى من حيث يتكشَّف إختزال "شبلي شميل" للعلم فى جانبه الأكثر حسية وتجريبية وعملية، عن إنحيازه، كسلفه، لذات الجانب البراني الآداتي، فى العلم، أيضاً.

والملاحظ أن ثمة من صار، فيما بعد، بما دشنه الطهطاوي من إمكان فصل المجلى البرانى للحداثة (الذى إتفقوا على إعتباره أنفس وأثمن ما فيها) عن أساسه الجوانى (الذى إعتبروه، فى المقابل، أخس وأسوأ ما فيها)[1]، إلى حد أن راح يرتب على ذلك إمكانية مبادلة الفائض الجوانى (الروحي) النفيس عند المسلمين، أو الشرقيين عموماً، بالفائض البرانى (المادي)؛ الذى هو أنفس ما عند الغربيين؛ وبكيفية يتحقق معها الزواج التكاملي السعيد بين الشرق والغرب[2].

---

(1) ويبدو أن فاعلية هذا الخطاب قد تجاوزت حدود العالم العربي إلى عالم الإسلام الواسع خارجه، وبالذات فى آسيا؛ التى خرج منها من راح –زيادة فى تبخيس هذا الجانب الجوانى للحداثة– يضيف إليه حشداً من المرذولات المرتبطة بالحداثة؛ وذلك من قبيل "الموسيقى والرقص والعري والفاحشة والتهتك والخلاعة والوقاحة والتعليم المختلط والإختلاط بين المرأة والرجل والفوائد البنكية وتحديد النسل". بل إنه راح يدعم فهمه الإختزالى للحداثة، حين مضى يستعير من فيلسوف شبه القارة الهندية الكبير "محمد إقبال" قوله: لا ترتبط قوة الغرب بالجيتار والمزمار، ولا بالرقص والفتيات السافرات، ولا بسحر جمالهن الفاتن، ولا بأرجلهن العارية، ولا بأساليبهن فى تهذيب شعورهن. وكذلك فإن سيادة الغرب لا تعود إلى العلمانية، كما أن تقدمه لا يرتبط بإستخدام الحروف اللاتينية فى الكتابة. إن قوة الغرب ترجع فقط إلى العلم والتكنولوجيا. فهما الطاقة التى تغذى أنواره".أنظر:

Mufti M. Taqi Usmani: Islam and Modernity, Translated by: Mohammed Swaleh Siddiqui (Adam Publishers & Distributors) India, 1999, pp 41- 42.

(2) أنظر: أبوالحسن الندوي: حديث مع الغرب (المختار الإسلامى) القاهرة، دون تاريخ، ص 5 وما بعدها. ولعل ذلك يمثل جوهر موقف ما تميز نفسها، عن الإسلام الراديكالى، بأنها الحركة الإسلامية المعتدلة.

بل إنه وحتى حين بدا أن ثمة من سلالة الطهطاوي المتأخرين، من راح يتميز –كالمسيري– بتركيزه القول فى (الجوانى) الخسيس؛ وإلى الحد الذى يبدو معه أن هذا الخسيس يكاد أن يختزل كل قوله فى الحداثة؛ التى تكاد، والحال كذلك، أن تنحل عنده، إلى أن تكون موضوعاً لخطاب إنحطاطى تبخيسي، فإن هذا التركيز لا يعنى عدم إقراره بما فيها من "نفيس"، يقوم عنده –كالحال عند سلفه الطهطاوي– فى البرانى؛ الذى يتميز عنده بكونه "يصلح لأن يكون عاماً عالمياً"، وذلك فى مقابل الجوانى، الذى تصوره يخص الغرب وحده. وكالطهطاوي، فإنه يتبنى إمكان "فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية، وعزل ما هو خاص غربى (أى الجوانى بلغة الطهطاوي) عما يصلح لأن يكون عاماً عالمياً (الذى يعنى به البرانى)"[1]. وإذن فإنها ذات آليات "الفرز والعزل"، وبما يتبع ذلك –بالطبع– من الإنتقاء؛ والتى يطويها جميعاً فعل "التخليص" الطهطاوي فى جوفه، هى نفس ما يشتغل به المسيرى بدوره. والحق أن تحليلاً يتجاوز نتاج هذه العينة[2]

(1) عبدالوهاب المسيرى: دراسات معرفية فى الحداثة الغربية (سبق ذكره) ص89.

(2) إذا كانت العينة تضم كل من المعلم يعقوب والطهطاوى وشبلي شميل والمسيرى، فإن كل واحد من هؤلاء ينضوي، داخل الخطاب، تحت راية إتجاه مغاير لذلك الذى ينضوي تحته الآخر بالكلية. فإذ يصطف يعقوب ضمن ما يمكن إعتباره تيار الحداثة المُعسكرة (حداثة الجنرال)، فإن وريثه الطهطاوي يندرج فى إطار ما يمكن أن يكون تيار الحداثة المُسيَّسة (حداثة الباشا). وإذ يموضع الشميل نفسه ضمن فريق الحداثة العلموية، فإن المسيرى يموقع نفسه فى إطار ما يسميه بالخطاب الإسلامي الجديد؛ الذى يستعير –فى سياق بنائه له– كل مفردات قاموس النقد الما بعد حداثى للحداثة تقريباً. وبالرغم من هذا التنوع، فإن آليات الإشتغال واحدة عند الجميع؛ وبما يعنيه ذلك من أن الوحدة البنيوية للخطاب تطوى فى جوفها سائر تعيُّناته الجزئية؛ وأعني من دون أن تنجح أى واحدة من تلك التعيُّنات الجزئية فى كسر وحدة الخطاب الراسخة.

إلى كل النتاجات المتحققة فى فضاء الخطاب العربى الحديث، يتكشَّف عن إنبنائها جميعاً بحسب آلية التمييز، فى الحداثة، بين براني مُستحسنٌ ومقبول، وبين جوانى مُستهجنٌ ومرذول؛ وهو التمييز المؤسس لإشتغال آلية التجاور؛ التى حددت نظام الخطاب، بين برانى (حداثى)، وجوانى (تراثى)، ينافره ويُضاده كلياً؛ وعلى النحو الذى أورث الخطاب شقاءً لا يبرأ منه، جراء ما يسكنه من هذا التمزق والإنقسام بين ما لا يلتئمان. وإذا كان هذا التمييز لابد أن يتآدى، وبما يستتبعه من نظام إشتغال، إلى إعاقة الخطاب عن الإنتاج كلياً؛ فإن الأمر يقتضى ضرورة تأسيس العلاقة بين الجوانى والبرانى، على نحو من الإتساق والتوافق، وليس التضاد والتنافر، وبما يؤول إلى فتح الباب أمام الخطاب لكى ينتج مفاهيمه إنتاجاً حقيقياً، وذلك بدلاً من مجرد نقلها والثرثرة بها.

وهنا يُصار إلى أنه إذا كان إنبثاق الحداثة، إنما يرتبط بما يؤسسها وينتجها (وهو الجوانى)، بأكثر من إرتباطه بالبرانى الذى ينتج عنها –رغم أن هذا الأخير لابد أن يؤثر فى مسار تطورها– فإن ذلك يعنى أن أى سعي إلى إنتاج حداثة حقة، لابد أن يربط نفسه بالإنخراط فى عملية إنتاج الجواني الذى يؤسسها. وإذن فالأمر يتجاوز ما يمكن إستنساخه، لأنه يتعلق بالجوانى الذى لا يمكن نقله، وبما يعنيه ذلك من ضرورة السعي إلى إمتلاكه على نحو حقيقي، وذلك عبر إنتاجه فى السياق الخاص بالثقافة العربية الإسلامية. ولأن عملية الإنتاج، تلك، إنما تتحقق ضمن شروط تخص هذه الثقافة الأخيرة، فإن الجوانى الذى ينشأ، فى هذه العملية، لا يمكن إلا أن يكون خاصاً بتلك الثقافة. لكنه وإذ لا يكون الجوانى الذى يخص

الحداثة (فى سياقها الغربى)، فإنه لا يكون الجوانى التراثى بالمثل؛ وذلك لأنه يكون الجوانى الذى قد جرى، بالفعل، إنتاجه، وذلك فيما لا يقبل، كل من الجوانى الحداثى وحتى التراثى، إلا أن يخضعان لعملية الإستهلاك التقليدية؛ وأعنى بسبب إكتمالهما وإختصاصهما بما لا ينتمى إلى سياق الواقع الراهن. وبالرغم من ذلك، فإن السعى إلى الجوانى الخاص بالسياق العربى الراهن، لابد أن يأخذ نقطة إبتدائه من لزوم الوعي بكلا الجانبين؛ التراثى والحداثى، ولكن عبر الإمتلاك النقدى لهما؛ والذى هو الشرط اللازم لتجاوزهما حقاً. ومن دون ذلك، فإن الإنقسام بين الجوانى والبرانى سيبقى قائماً، يشقى به الوعى، ويعجز الخطاب عن الإنتاج بسببه.

وهكذا فإنه إذا كان التحليل يتآدى، مثلاً، إلى ربط الحداثة بإنبثاق الخطاب العقلانى النقدى، وبرؤية للعالم يقبض فيها الإنسان على مصائره فيه، فإن القصد لابد أن يتجه إلى تهيئة الشروط اللازمة لإنبثاق هذا الخطاب، وتلك الرؤية، داخل البناء الخاص بأى سياق ثقافى يطمح إلى الإسهام فى إنتاج الحداثة حقاً؛ وأعني من حيث يستحيل إجتلابهما، جاهزين، للإشتغال خارج سياقهما. ومن هنا ضرورة إنتاجهما داخل السياق الخاص بالثقافة العربية الإسلامية، وبحسب شروط هذا السياق وطبيعة الصراع داخله. وإذ يستحيل ذلك إلا عبر تفكيك بناء العقل المهيمن فى هذا السياق، وزحزحة الأسس التى يقوم عليها بناء هذا العقل داخله؛ وهو ما يمثل الشرط الضروري لإنبثاق العقل الناقد، فإن ذلك يعني أن إنتاج الحداثة إنما يتحدد بالنقد فى الداخل، وليس بالنقل من الخارج، وإلا فإنه مجرد الإستهلاك لها، على نحو يكرس دوام الخضوع والتبعية. وهكذا

فإن نقض تبعية العقل وخضوعه، هى التوطئة لنقض ما يعرفه الواقع من التبعية والإلحاق؛ وبما يعنيه ذلك من إنهاء الطابع القمعى المصاحب لنمط الحداثة العربية.

وعلى أى الأحوال فإنه يبقى أن ثنائية الجوانى والبرانى (التى حددت مقاربة الحداثة) –وبما تطويه فى جوفها من ثنائية السياسي والثقافى (التى حددت مقاربة سؤال الإستبداد)– وبنفس ترتيب العلاقة القائم على التمييز والفصل بين طرفيها، وإهدار أحدهما لحساب الآخر، سوف تتجاوب مع ما سيحضر فى بناء الواقع بدوره، من ثنائية الممارسة (الحداثية) ونظام المعنى (التقليدي)؛ وعلى نحو يبدو معه أن تلك الثنائية تكاد أن تنتظم كل مقولات الخطاب تقريباً. ولعل ذلك يحيل إلى وجوب إثارة "سؤال الواقع" وكيفية حضوره فى الخطاب العربي الحديث.

ولأنه بدا أن محاولة قد أخذت فى التبلور مع مطلع القرن العشرين لتجاوز مأزق الخطاب الذى بات مؤكداً –آنذاك– أنه قد إنتهى إلى أزمة شاملة، فإنه يلزم الوقوف عند تلك المحاولة –التى جرى الإصطلاح على كونها تمثل النهضة الثانية– قبل التعرض لسؤال الواقع.

الفصل الثاني

البحث عن حل: من الجيش إلى الجامعة

(أو التأسيس الثاني للنهضة)

عبارتان ينسب التاريخ أولاهما إلى الباشا محمد علي، فيما ينسب ثانيتهما إلى حفيده "الخديوي توفيق"، تختزلان –أو تكادا– مجمل المسار البائس الذى إنتظم مشروع دولة الباشا الذى جرى تدشينه مع مطلع القرن التاسع عشر. فعندما أرسل السلطان العثماني مبعوثه إلى الباشا المغدور لكي يعلنه بقرارات مؤتمر لندن؛ التى كانت بمثابة إعلان عن تهاوي مشروعه الإمبراطوري الكبير، فإن الباشا، الذى يبدو أنه لم يكن قد إستوعب حقائق الموقف بعد، لم يتردد –حين أبلغه المبعوث السلطاني، الذى كان مصحوباً بسفراء القوى الأوروبية الكبرى، أنه متعجل وينتوي الرحيل فى الغد– فى التوجه بخطابه إلى السفراء قائلا: "أتعشم أن ترحلوا معه". وإذ تكشف عبارة الباشا عن إحساس طاغ بالقوة التى علّق الرجل عليها رهانه كاملاً؛ والتى كانت –لسوء الحظ– من نوع القوة (الصلبة) التى سرعان ما تهاوت بعد أن وجدت نفسها عارية من دون أن يكون ثمة ما يغطيها من عناصر القوة (الناعمة)، وتهاوى معها عقل الرجل الذى غيَّبه الجنون خلف أسوار قصره حتى موته، فإن ما ردَّ به حفيده توفيق على فرمان السلطان العثماني بتعيينه خديوياً، قائلاً: "لقد بدأت بظليل ظل الحضرة السنية الملوكانية بمباشرة أمور الخديوية عالماً علم اليقين أن سلامة الخديوية المصرية تحصل بالثبات على قدم العبودية والتابعية للسلطة السنية" يكشف عن تحوِّل درامي، فى مسار المشروع، من "السيادة" إلى "العبودية" ومن "الإستقلال" إلى "التابعية"؛ وهى "العبودية والتابعية" التى لن تكون فقط لظل "الحضرة السنية الملوكانية"، بل وللقوى الأوروبية التى تواطأت على جده الباشا أيضاً.

لم يكن مسار المشروع الذى دشنه الباشا، إذن، مسار صعود وتطور بقدر ما كان مسار سقوط وتدهور؛ وهو ما يبدو مرتبطاً بتمحور المشروع حول "القوة" بمعناها الفيزيقي الصلب، وعلى النحو الذي تجلى فى حقيقة كون "الجيش" هو رافعة المشروع وآداته الرئيسة[1]. وهنا فإنه، وحتى حين بدا أن ثمة إلتفات إلى ما يقف وراء تلك القوة الصلبة من "علوم ومعارف"، فإن الأمر لم يتجاوز، فيما يتعلق بهذه المعارف، حدود الإنشغال بما يقوم على حوافها وهوامشها مما هو "تقني ووظيفي"، وذلك مع إهمال إثارة ما يحددها ويؤطرها من أسئلة ذات طابع "معرفي تأسيسي"؛ وذلك بحسب ما تؤكده لائحة "العلوم المطلوبة والصنائع المرغوبة" التى إقترحها الداعية الإيديولوجى الأكبر للباشا؛ الذى هو "الطهطاوي". ورغم ما جرى من إندحار "جيش" الباشا؛ الذى كان مركز ومحيط مشروعه كله، فإن ورثته لم ينتبهوا إلى بؤس بناء الحداثة بما هي محض مشروع لبناء القوة الصلبة، وظلوا على وفائهم لنهج جدهم الأكبر حتى إنتهى الأمر، بعد مضي ثلاثة عقود على موت الباشا، إلى ما نطق به حفيده كاشفاً عن حال "العبودية والتابعية" التى إنتهت إليها الدولة التى دار حولها حلم جده. وعلى أى

(1) والملاحظ أن الجيش لم يزل يحتفظ بموقعه الحاسم حتى اليوم فى إطار ما يُسمى بالدولة العربية الحديثة. ولعل ذلك ما يؤكده النقاش الدائر فى مصر حالياً حول الدور الحاكم للمؤسسة العسكرية فيما يمكن أن تؤول إليه مصائر السلطة السياسية. وهكذا فإنه، ومع الوعي بأن الجيوش تكاد، فى الحالة العربية، أن تكون من قبيل التابوهات المُحرمة التى لا يمكن مقاربتها، وإلا إستحق المرء ما يناله من التأثيم واللعنة، فإن ما يبدو من إستمرار الدور الحاكم للجيش فى إطار الدولة الراهنة، إنما يرتبط بأن مشروع النهضة الذى تبلور حول "القوة الصلبة" –وهو الذى أتاح للجيش هذا الدور الحاكم– لم يزل هو المشروع الغالب للآن.

الأحوال فإن التعاطى –الذى لم يتوقف على مدى القرن التاسع عشر– مع الحداثة بما هى محض القوة الصلبة القابلة للملامسة والمعاينة، إنما يرتبط بالطبيعة السياسية الغالبة على مشروع النهضة منذ بدء تبلوره؛ لا مع دولة "الباشا" وداعيته الطهطاوي فقط، بل ومع دولة "الجنرال" السابقة عليها، والتى كان ينطق بلسانها المعلم الجنرال يعقوب.

وإذ يكشف ذلك عن مركزية "سؤال السياسة" فيما بات يُعرف بخطاب النهضة العربى؛ وإلى الحد الذى راح معه أحدهم يؤكد على أنه "ليس من المبالغة أن نفترض وجود تلازم تكوينى وماهوى بين الفكر العربى الحديث وبين المسألة السياسية فيه، فنقول تبعاً لذلك: إن الفكر العربى الحديث وُلِدَ مع ولادة الفكر السياسى فيه، أو نقول: إن ميلاد هذا الأخير أرَّخ، رسمياً، لميلاد الأول. والتلازم ذاك إذ يتعلق بالتكوين، فهو ينسحب أحكاماً على مجمل فصول التطور اللاحق للفكر العربي، على نحو تكاد المقالة السياسية فيه (أن) تختصر تاريخه، أو هى على الأقل تكاد تمثّله وتكون له العنوان الأعرض الرئيس!"[1]، فإنه يلزم التنويه بأن سياسوية الخطاب العربى الحديث لا تقف عند حدود هيمنة المضمون السياسي على الإجابات التى قدمها لأسئلة النهضة؛ وإلى حد الإلماح إلى إن "المقالة السياسية تكاد تختصر تاريخه"، على نحو ما أُشير آنفاً، بل وتتجاوز إلى السطوة الطاغية لآلية القراءة بالسياسة على فضاء الخطاب بأسره؛ وهى القراءة التى أعجزته كلياً عن الإنتاج الحق لأيٍ من مفاهيم النهضة ومفرداتها الرئيسة، وذلك إبتداءاً من إنبنائها علىٍ آلية الفصل

(1) عبدالإله بلقزيز –رضوان السيد: أزمة الفكر السياسى العربى، (سبق ذكره) ص 47.

الكامل للمفاهيم عن السياق التاريخى والمعرفى المنتج لها؛ وبحيث يمكن -عبر هذا الفصل- نقلها إلى حيث تريد منها السياسة أن تنتج مفعولها بسرعة (وذلك على طريقة حرق المراحل؛ التى لم تكن -والحال كلك- سمة خاصة للفكر الماركسي العربي، بل أحد السمات الضرورية للفكر العربي على العموم)؛ وأعنى من دون الوعى بأن إشتغالها وإنتاجها لدلالتها ومفعولها ليس مطلقاً أبداً، بل مشروطٌ بسياق تفقد، مع إسقاطه، كل ما تنطوى عليه من خصوبة وغنى.

فالسياسة، بما هى حقل إنشغال بالمتحقق برانياً، لا يمكن لها إلا التعويل على المُنتَج النهائى الجاهز والملموس؛ ومن هنا أنها لا تعرف -إذا جاز التمثيل- إلا الإشتغال بمنطق "قطف الثمرة"، وليس أبداً "تقليب التربة"، وتهيئة الشروط وغرس البذرة. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن القراءة بالسياسة، لأى مفهوم، لا يمكن أن تنشغل بما يؤسس له فى العمق، بقدر ما يعنيها حضوره كمنتج نهائى، قابلٍ للعزل والإجتزاء، وذلك على النحو الذى يتيسر معه إطلاقه وتشغيله (وبالطبع مع صرف النظر عن مدى إنتاجيته) فى السياق الذى تريد له تلك السياسة أن يعمل فيه. وإذن فإنها لا تقبل من الوعى إلا أن يكون وعي قبول وإمتثال، وليس وعى فهم وتمثُّل وإستيعاب. وهنا تحديداً تقوم مفارقتها التى تتآتى من أن هذه الإمتثالية سرعان ما تستحيل -وهو أمر منطقى تماماً- إلى عائق لتلك السياسة نفسها. ومن هنا أن دولة الحداثة العربية لم تقدر على الفعل إلا ضمن الشروط التى يسمح بها الخارج، وإذ حدث فى بعض الأوقات أن حاولت الإنفلات من تلك الشروط، فإنها قد جوبهت بما كان يضطرها إلى مواجهة الإختيار بين

التراجع السريع أو النهاية الفاجعة[1]. إن ذلك يرتبط بأن تحرير السياسة من الإرتهان للخارج يفترض ضرورة تحرير الوعى (فى الداخل) من الخضوع والإمتثال، فى الآن نفسه، لنموذج جاهز يفرض نفسه عليه. إذ الحق أنه يستحيل، على العموم، بناء الإستقلال (فى السياسة) بوعى لا يعرف إلا القبول والإمتثال (فى المعرفة).

وإذ يبدو، هكذا، أن الحضور الطاغى "للسياسي" على حساب "المعرفي" والتأسيسي هو ما يؤسس للأزمة الشاملة التى إنتهى إليها مشروع النهضة مع نهايات القرن التاسع عشر، فإن فكرة "الجامعة" قد راحت تتبلور ضمن هذا السياق تحديداً؛ وأعني ضمن سياق السعى إلى إثارة سئوال "المعرفي والتأسيسى". وهكذا فإن الإدراك قد بدأ يتزايد، مع مطلع القرن العشرين، بضرورة الحاجة إلى مؤسسة لإنتاج "القوة الناعمة" –ترث مؤسسة إنتاج القوة الصلبة؛ أو "الجيش" الذى كان سقوط المشروع الذى تمحور حوله مدوياً– ولم تكن تلك المؤسسة إلا "الجامعة". ومن هنا ما يمكن المصير إليه، على العموم، من أنه إذا كان مشروع النهضة، فى نسخته الأولى التى تبلورت مع مطلع القرن التاسع عشر، قد تمحور حول مؤسسة "القوة الصلبة" أو الجيش، فإن نسخته الثانية بعد مرور قرن بالضبط، سوف تتمحور حول مؤسسة "القوة الناعمة" أو الجامعة؛ ولكن من دون أن يعني ذلك أفول مؤسسة القوة الصلبة التى ستؤشر قوة حضورها على إستمرار هيمنة ما ترمز إليه من غلبة السياسي على المعرفي، حتى مع تأسيس الجامعة.

(1) ولعل المثال الأظهر على ذلك يأتى من دولة الباشا محمد علي، ثم الدولة الناصرية لاحقاً، وأخيراً دولة البعث فى العراق.

وبالطبع فإن ما يبدو من أن العرب قد وجدوا أنفسهم، مع نهاية القرن العشرين، على نفس الحال التى كانوا عليها عند نهاية القرن السابق عليه (وهو حال القاصر أو الناشئ غير الراشد بحسب ما يبين من توصيفات كل من الكواكبي والأستاذ الإمام لحال الأمة[1])، إنما يكشف عن أن المصير الذى تصير إليه "مؤسسة القوة الناعمة" أو الجامعة، يكاد أن يكون هو ذات المصير التعيس الذى إنتهت إليه "مؤسسة القوة الصلبة" أو الجيش قبلاً. وبمثل ما كان طغيان "السياسي" على "المعرفي"؛ وبما يعنيه من الإنشغال بإستهلاك الجاهز والبراني على حساب التأسيسي والجواني؛ هو الأصل فى أزمة مشروع النهضة على مدى القرن التاسع عشر، فإنه يبدو أن الجامعة، بدورها، لم تفلح فى الإنفلات من براثن تلك الأحبولة؛ وعلى النحو الذى جرى معه القطع بأن "مبدأ الواقع قد تغلب على مبدأ الرغبة فى تأسيس حرية البحث العلمي فى الجامعة بأسرها"[2]. وغنيٌّ عن البيان أن ما يُقال من أن "مبدأ الواقع" قد تغلَّب على "مبدأ الرغبة فى تأسيس حرية البحث العلمي" إنما يعكس ما ظل مشروع النهضة يعاني منه، من غلبة "السياسي" على "المعرفي"؛ وعلى النحو الذى ظلت معه الجامعة تشتغل بمنطق التوفيق والمواءمة بين مطالب السياسي ومقتضيات المعرفي. ولسوء الحظ فإنه قد كان من نوع التوفيق الذى كان فيه على "مقتضيات المعرفى" أن تحدد نفسها تبعاً "لمطالب السياسي". ولعل أخطر ما ترتب على هذا المنطق

(1) الكواكبي: طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 1993، ص101.

(2) جابر عصفور: جامعة دينها العلم (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 2008، ص 53.

التوفيقي الذى إشتغلت به الجامعة، أنه قد أعجزها تماماً عن إثارة الأسئلة التأسيسية الكبرى؛ وهى التى كان يمكن أن تؤول إثارتها إلى جعل الجامعة فضاءاً لإنتاج المعرفة العلمية حقاً، وليس مجرد ساحة لتداولها وإستهلاكها على نحو ما هو حاصلٌ حتى الآن.

ومن هنا ما يمكن المصير إليه، على العموم، من أن إخفاق الجامعة يرتبط بحقيقة أن المنطق الذى إنتظم عملية السعي إلى بناء القوة الناعمة كان هو ذات المنطق الذى إنتظم عملية بناء القوة الصلبة؛ وأعنى منطق نقل الجاهز من العلوم والمعارف وإستهلاكها، بمثل ما كان السعي قبلاً إلى نقل ثمارها (الملموسة) الجاهزة. وهكذا فإنه وبدلاً من أن تنخرط الجامعة فى تهيئة الشروط المنتجة للمعرفة العلمية؛ وأهمها على الإطلاق ضرورة بناء العقل "الناقد"، فإنها قد إستمرت تشتغل بذات العقل "الناقل" المُنسرب من ثقافة التراث التقليدية؛ وهو العقل الذى كان يقف وراء إخفاق مشروع النهضة فى نسخته الأولى، و لم تقدر الجامعة على كسر سطوته المستمرة للآن.

الجامعة... مولود الأزمة:

وهكذا فإنه ما أن بدأت النخبة المصرية، قبل قرن من الآن، تبلور إدراكاً متزايداً بأن المشروع؛ الذى إنحدر إليها عن آباء النهضة المؤسسين، قد دخل إلى مرحلة الأزمة، وأنه فى حاجة إلى إعادة تأسيس؛ حتى شرعت فى التفكير فى بناء مؤسسة حديثة، تحتضن المشروع، وتقوم على إخراجه من الأزمة التى تردى إليها، بعد إندفاعته المباغتة على مدى العقود الأولى الثلاثة من القرن التاسع عشر. فقد شهدت العقود الثلاثة الأخيرة، من

القرن ذاته، ما يمكن إعتباره الهزيمة السياسية المدوية للمشروع، بعد أن جرى الإحتلال المباشر لمصر؛ وهو الحدث الذى أدرك فيه، أحد شهوده واللاعبين فيه؛ وأعنى داعية الإصلاح الأكبر أو الأستاذ الإمام، إنعكاساً لعطالة فكرية وعقلية، رأى أن لا مخرج منها إلا عبر محاولة إصلاح مؤسسة التعليم الوحيدة القائمة آنذاك؛ وأعنى بها مؤسسة الأزهر الذى كان يعانى، لا يزال، من الإنحباس فى أسر العصور الوسطى المملوكية؛ بكل ما تنطوى عليه من هيمنة آليات التفكير الإجترارى الجامد. ولعله يُشار، هنا، إلى أن التفكير فى مؤسسة تعليمية حديثة تقيل مشروع النهضة من عثرته، قد تبلور فى ذهن الأستاذ الإمام –ومعه تلاميذه[1] الذين خرجوا بفكرة أستاذهم إلى حيز الوجود بعد رحيله الإسيان– بعد أن تأكد من لا جدوى محاولته فى إصلاح مؤسسة الأزهر العتيدة، ومن محدودية الدور الذى تلعبه "دار العلوم" التى كان القصد من تأسيسها، فى عصر إسماعيل، أن "تكون شيئاً وسطاً بين التعليم القديم والتعليم الحديث وتكون صلة بين الأزهر وبين الحياة"[2]. والغريب أن الفكرة كانت تتخمر، فى ذات الوقت تقريباً، فى ذهن أحد أبرز المناهضين للإحتلال؛ وأعنى مصطفى كامل، وبما يعنيه ذلك من إتفاق رجل السياسة وداعية الإصلاح، على أن الجامعة هى

(1) وأعنى قاسم أمين وسعد زغلول بالذات.

(2) طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 1993، ص 275. لكنها –وعلى قول الرجل نفسه– "لم تستطع أن تبلغ من هذا شيئاً. ومصدر هذا الإخفاق الذى إضطرت إليه دار العلوم إضطراراً أنها لم تكن طبيعية، وأن التعليم فيها لم يكن ملائماً لمنطق الأشياء. فهى قد أعرضت عن تعمُّق العلوم الإسلامية كما يفعل الأزهريون، وهى لم تستطع أن تتعمق العلوم المدنية كما تفعل المدارس العامة. وهى إذن تخرِّج أجيالاً من المعلمين المضطربين بين القديم والجديد لا يستقرون فى ناحية ولا فى أخرى لأنهم لم يُهيأوا للإستقرار فى تلك الناحية أو تلك". المصدر السابق، ص 279.

المخرج من الأزمة. وإذ يبدو، هكذا، أن أزمة السياسة، ومعها ما يصاحبها —ويؤسس لها— من أزمة الثقافة، هى ما يقف وراء إنبثاق فكرة الجامعة وتأسيسها، فإن ذلك يؤول إلى أن الجامعة هى، وبإمتياز، مولود الأزمة لا محالة. ولسوء الحظ فإنها، وبهذه الصفة، لم تقدر على تمهيد السبيل للخروج من الأزمة، بقدر ما يلوح من أنها قد ظلت التجسيد الحي على حضور الأزمة، بل وحتى رسوخها وديمومتها؛ وتلك هى مفارقتها التى لم تفارقها حتى الآن.

ولعل تلك المفارقة تجد ما يؤسسها فى حقيقة أنه إذا كان سياق النشأة يشير إلى أزمة إنهيار بالمعنى الشامل، فى كل من الثقافة والسياسة، فإن الولادة، بكل ما تعنيه من معانى التبرعم والتجدد والنماء، فى قلب هذا الإنهيار، بما يحمل من دلالة الجمود والموات، قد تركت على الجامعة تلك البصمة؛ التى إنطبعت على جبهتها كالوشم، والتى ظلت الجامعة، معها، مشدودة بين العالمين على الدوام؛ وأعنى عالم الولادة بما ينفتح عليه من المستقبل الواعد، وعالم الموت بما يسكنه من أشباح الماضى وأطيافه، التى تآبى أن تغادر ساحة المشهد. ولعل تآبّيها على مغادرة الساحة يرتبط بطبيعة حضورها المتناقض، الذى لم تقدر على الفكاك منه منذ البدء؛ والذى يتآتى من أن حضورها "كعلة لإنهيار الذات" لم ينفصل عن حضورها "كحصن تحتمى فيه —فى الوقت نفسه— من الآخر"؛ وذلك إبتداءً من أنها لم تكن تملك ما تحتمى به سواه. ولعل ذلك يرتبط بإن هذا الإنهيار لم يكن نتيجة عملية إنحلال وتفكك ذاتى، تفقد معه مرحلة من التطور معناها، فتفتح الطريق أمام مرحلة أعلى، بقدر ما إرتبط بشروط، لا تقع فقط خارج مسار

التطور الذاتى، بل وتفرض نفسها عليه. ومن هنا أنه لم يكن من قبيل الإنهيار؛ الذى تزول معه ملامح العالم القائم بما يؤول إلى إمكان القطع معه، وعلى نحو يسمح لعالم جديد حقاً بأن يُولد بعيداً عن ضغطه، بل كان إنهياراً، إستمرت معه الشروطُ التى إنتهت إليه؛ وإلى حد إمساكها بمصائر العالم الذى أُريدَ له أن يكون جديداً.

وهكذا ظلت الجامعة ساحة لتساكن عالمين، أدرك الواحد منهما ضرورة أن يقوم إلى جوار الآخر، بعد أن تيقّن من إستحالة طرده، ومع ملاحظة أن أطياف الماضى ومخايلاته قد ظلت، ضمن هذا التساكن التجاورى، تهدد المولود الناشئ وتحاصره، بل وتنتهز كل فرصة لإرهابه وإزاحته. وإذ يبقى –على أى حال– أنهما كانا نفس العالمين اللذين تعايشا، متجاورين، عند صنَّاع مشروع النهضة الأوائل، فإن ذلك يتآدى إلى أن الداء قد إنسرب من مشروع النهضة، ليسكن قلب مشروع الجامعة. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان التجاور يحيل، ضمن مشروع النهضة وخطابها، إلى تساكن جملة مفاهيم تنتمى إلى أزمنة ثقافية متباينة داخل نفس الفضاء الثقافى؛ وبحيث يحتفظ الواحد منها، فى حضوره مجاوراً للآخر، بوجوده الخاص عاجزاً عن الإنفتاح على ما يقوم إلى جواره، فإن الواحد من هذه المفاهيم لم يعرف، ضمن هذا التساكن الفقير، إلا أن يسعى إلى إزاحة الآخر وطرده، لأنه لا يمكن أن يعرف، فى إنغلاقه على نفسه ككيان مصمت، إلا أن يرتطم بغيره مما يجاوره. وضمن هذا السياق فإن التجاور لم يتمخض دوماً إلا عن إعادة إنتاج المفهوم الأكثر إرتباطاً بنظام الوعى السائد. ولعل ذلك هو ما يفسر إنحياز الجامعة لما يتجاوب مع أبنية الثقافة التقليدية؛ وعلى النحو

الذى تبدى، جلياً، فى معظم المواجهات التى شهدتها ساحتها.

ولعل وجهاً آخر لمأزق ولادة الجامعة فى قلب الإنهيار يتآتى من أنه إذا كانت الجامعة تنشأ، فى العادة، كإطار جامع (ومن هنا أنها جامعة) لحركة معرفية وعلمية خلاَّقة، تتضخم وتتراكم فيها الرؤى والمعارف والمناهج؛ على نحو يستلزم وجود إطار ينظم شروط إنتاجها وتداولها، فإن الجامعة قد نشأت، أصلاً، فى الحالة المصرية، لتهيئة الشروط لوجود مثل هذه الحركة المعرفية والعلمية؛ التى لا يمكن الإدعاء بوجودها آنذاك، ناهيك عن أن تكون قد إمتلكت، فى ذلك الوقت قبل بداية القرن المنصرم، زخماً يستدعى إطاراً لتنظيمه. ومن هنا مفارقة أن يكون مطلوباً من المعلول أن ينتج علته؛ حيث الجامعة كمعلول ينشأ عن علة هى الحركة المعرفية والعلمية، كان مطلوباً منها أن تنتج هذه الحركة، التى هى بمثابة العلة لها. ولعل تلك المفارقة قد إنسربت، إلى الجامعة، من خطاب النهضة ومشروعها أيضاً؛ وأعنى من حيث ظل هذا الخطاب، بدوره، يطلب من معلول الحداثة، أو مكونها البرانى، أن ينتج له الحداثة نفسها، فيما يبدو وكأنه مفارقته الزاعقة.

وهنا بالذات يمكن للمرء أن يلتمس جوهر الإشكالية؛ التى وقفت وراء تأسيس الجامعة، والتى إنتهت بها إلى أزمتها المتجددة؛ وهى الإشكالية التى يبدو أن عدم التفكير فيها يحول دون فهم أزمة الجامعة الحقة، وذلك بالرغم من أنها لم تكن موضوعاً لتفكير الآباء المؤسسين للجامعة. فإذ إنبنى مشروع النهضة وخطابها على التمييز، فى الحداثة، بين "العلوم والصنائع البرانية"، التى إعتبرها الطهطاوى بمثابة "العلوم

المطلوبة والصنائع المرغوبة"، وبين "العلوم الفلسفية الجوانية"، التى جرى إعتبارها علوماً مُفسدة مرذولة وغير مقبولة[1]، إبتداءً مما تنطوي عليه من الهرطقة والضلال؛ حيث إعتبرها الطهطاوي مجرد "حشوات ضلالية"، فإن سعى دولة الباشا، التى كان الطهطاوى هو مؤدلجها الأول والأهم، قد إتجه إلى الإنشغال بالعلوم والصنائع البرانية وحدها. ولعل مبرر هذا الإنشغال بالبرانى يقوم، بالأساس، فى أن السياسة لا تعول، بما هى كذلك، إلا على المنتج النهائى الجاهز؛ وذلك لأنها لا تعرف –إذا جاز التمثيل– إلا الإشتغال بمنطق "قطف الثمرة"، وليس أبداً "تقليب التربة"، وغرس البذرة. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن قراءة السياسة، لأى مفهوم، لا يمكن أن تنشغل بما يؤسس له فى العمق، بقدر ما يعنيها حضوره كمنتج نهائى، قابل للعزل والإجتزاء، ثم الإطلاق فى أى سياق؛ وهو ما ينطبق على المنتج البرانى، دون سواه. ومن هنا أن كل مؤسسات التعليم العالى الحديث التى أنشأها الباشا، وورثته، على مدى القرن التاسع عشر، قد إقتصرت على الإنشغال بالبرانى –دون غيره– من العلوم[2]. فقد إرتبط

(1) ولسوء الحظ فإن هذا التقييم السلبي للعلوم الفلسفية الجوانية هو ما سوف تفرضه السياسة على الجامعة بعد ذلك بعقود. فحين "فاز طه حسين ببعثته إلى فرنسا، وأبرق أحمد شفيق نائب مدير الجامعة بالنتيجة إلى القصر، ثم قام بترتيب مقابلة لطه حسين فى قصر رأس التين؛ حيث هنأ الخديوي عباس طه، وسأله عن دراسته، وحذره من دراسة الفلسفة التى أفسدت عقل طالب البعثة منصور فهمي". أنظر: دونالد مالكولم ريد: دور جامعة القاهرة فى بناء مصر الحديثة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 2007، ص 110.

(2) ولعل نظرة على اللائحة التى أعدها الطهطاوى لما أسماه بالعلوم المطلوبة والصنائع المرغوبة، لتكشف بلا مواربة، عن الإستغراق فى البرانى دون سواه. أنظر: الطهطاوي: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، دراسة وتعليق محمود فهمي حجازي (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ، ص151 – 152.

مشروع التعليم كله بالإحتياجات العملية للدولة، ومن هنا ما لا حظه أحدهم من أن "بداية التعليم الحديث -فى مصر- كانت عملية محضة"[1]. فالحق أن المشروع لم يكن يستهدف، فى الجوهر، تنمية وعى المصريين وتنوير أذهانهم، بقدر ما كان يقصد إلى إنتاج مجرد "خدم" للدولة؛ وهو ما يُستفاد -بمنطق المخالفة- مما صار إليه "قاسم أمين" -فى إجتماع الدعوة لإنشاء الجامعة- إلى أننا "لا يمكننا أن نكتفى الآن أن يكون طلب العلم فى مصر وسيلة لمزاولة صناعة أو الإلتحاق بوظيفة"[2]؛ وبما يعنيه ذلك من أن طلب العلم فى مصر لم يكن -قبل التفكير فى إنشاء الجامعة- إلا وسيلة لطلب وظيفة أو مزاولة حرفة. فالمشروع، وقبله النهضة وخطابها بأسره، قد صُنعوا جميعاً على عين الدولة؛ ومن هنا إرتهانهما الكامل لسيرورة تطور الدولة، ومن دون أن يقدرا معاً على شق مسار للتطور بعيداً عن قبضتها الخانقة أبداً.

وإذ كان لزاماً، تبعاً لذلك، أن يدخل مشروع النهضة كله إلى ذروة أزمته، مع نهاية القرن التاسع عشر، عندما بدا وكأن دولة الباشا الطامح قد

(1) رؤوف عباس حامد: جامعة القاهرة، ماضيها وحاضرها (مطبعة جامعة القاهرة) القاهرة 1989، ص 14. ويشير عباس إلى إن "نفس الشئ قد حدث بالنسبة للبعثات التعليمية التى أوفدت إلى أوروبا، فكان أول إتجاه لإيفاد المبعوثين مرتبطاً بالحاجات الملحة للتنمية الإقتصادية وبناء الجيش، وإقتصرت البعثات الأولى على المتدربين الذين أوفدوا لقضاء وقت محدد للتدريب على مهارات معينة". ص16. وفقط يلزم التنويه بأن هذا الإلحاح على العملي والبرانى لم يقتصر على مرحلة البدايات فقط، بل تعداه إلى ما بعدها.

(2) قاسم أمين: الأعمال الكاملة، نشرة محمد عمارة (دار الشروق) القاهرة، ط2، 1989، ص 309، وبالطبع فإن ما أردف به من أننا "نطمع أن نرى بين أبناء وطننا طائفة تطلب العلم حباً للحقيقة وشوقاً إلى إكتشاف المجهول" إنما يشير إلى نوع آخر من العلم الذى يُراد من الجامعة إنتاجه؛ وهو علم إكتشاف المجهول، وليس علم إتقان المعلوم.

بلغت نهايتها، مع الإحتلال الفعلى لمصر، فإنه بدا وكأن البعض من الورثة المتأخرين، لهذا المشروع، قد بدأوا يدركون، وإن على نحو غير مُصرح به، أن الإنشغال بمجرد الجاهز والبرانى فى الحداثة، لا يمكن أن ينتهى إلى نهضة حقة. ويبدو أن التفكير فى مشروع الجامعة الحديثة قد إرتبط، على نحو ما، بتبلور هذا الإدراك؛ وهو ما يظهر، بجلاء، فيما صار إليه أحد مؤسسي مشروع الجامعة من أن "رسالة الجامعة أن تقوم بالبحوث العلمية فى العلوم وفى الآداب التى تنتج عندنا كما أنتجت عند غيرنا الزيادة فى النظريات العلمية، التى هى فى تطور مستمر، والتى تنتج الوصول إلى إكتشافات جديدة تُضاف إلى ما إكتشفته الجامعات الأخرى مما له صبغة علمية بحتة، ومما له تطبيقات عملية تنفع الناس فى أن تسخر لهم قوى الطبيعة، وموارد الطبيعة. وليس خافياً أن الجامعة إذ تقوم بهذه الرسالة، تحمل عن مصر واجبها من المشاركة العامة فى رقى العلوم والمعارف فى العالم"[1]. وإذن فإنه الإنتقال، عبر تأسيس الجامعة، مما بدا وكأنه التأسيس الأول للنهضة؛ حيث الإقتصار على "العملى (أو التقني) المحض"، إلى التأسيس الثانى لها؛ حيث الإنشغال بما هو "علمي أو معرفي نظري"؛ وبما يتبع ذلك من المشاركة فى رقى العلم الإنساني. وهكذا كان الطموح هائلاً، ولكن الواقع سرعان ما تكشَّف عن حدود هذا الطموح؛ وأعني من حيث ظلت الدولة تمارس، على الجامعة، هيمنة ناعمة حيناً، وغليظة فى معظم الأحيان. ولأن الدولة، ككيان سياسي، تكون –على الدوام–

(1) أحمد لطفى السيد: قصة حياتي، تقديم طاهر الطناحي (دار الهلال)، سلسلة كتاب الهلال، القاهرة 1962، ص189.

أكثر إنحيازاً للعملى البرانى، على حساب العلمى أو النظري الجوانى، فإن ذلك يعنى أن الجامعة قد ظلت واقعة، فعلياً، تحت هيمنة "العملى البرانى"؛ التى نشأت من أجل زحزحة سطوته وتقليصها[1].

وعلى أى الأحوال، فإنه يبقى أن التحول، المُشار إليه آنفاً، إنما يؤشر على ما يبدو وكأنه الوعى بضرورة مقاربة "النظري الجواني" الذى يؤسس "للتقني البراني"؛ وبما يعنيه ذلك من إبتداء إثارة أسئلة التأسيس الكبرى، التى تتصل بالنهضة وشروطها. ومن حسن الحظ أن ذلك هو ما سوف يؤكد على أهميته القصوى أحد أصحاب الكلمات التى أُلقيت فى حفل إفتتاح الجامعة فى عام 1908. ولكنه كان –للأسف– أحد العاملين فيها من الأساتذة الأجانب. فقد مضى المسيو بوفليه يقرر: "إن العلم يحتاج إلى عقول ناضجة مصقولة. خذ أوروبا مثلاً، فإنها منذ عدة قرون ما كانت تعرف تطبيق العلوم التى تستهوي أفئدتكم، ولكن الكتّاب والمفكرين، وعلى الأخص (الباحثين) فى الأدبيات القديمة، عوّدتها تربية العقل، وثبّتت فيها الأفكار الفلسفية. والعلم هو ثمرة البحث الطويل، والتحري عن الحقيقة. وكما أن أوروبا ما دخلت فى هذا النظام الحاضر إلا بعد عمل شاق متواصل، فإذا ما أحببناه، فذلك لأنه كلفنا كثيراً، كما يكلف عاشقيه ثمناً غلياً على الدوام. ولأجل أن يصل إليه الإنسان اليوم، يجب أن يلزم

(1) ولسوء الحظ فإن الحالة الراهنة للجامعة فى مصر، تكشف عن تفاقم الإنحياز للبرانى، على حساب الجوانى؛ فيما يبدو وكأنه الوجه الكاشف عن سقوطها الكامل تحت سطوة الدولة الرثة؛ التى هى دولة البرانى الجاهز بإمتياز. ويبدو أن الأمور تتجه إلى تثبيت هذا الوضع، من خلال إخضاع الجامعة لسطوة جماعات البيزنس التى تكاد بفلسفتها أن تحكم الجامعة..

جادة الصبر والتأني، ويعيد تاريخ الحركة الفكرية. أما إذا حدنا عن هذه السبيل فإننا نخطئ فهم العلم، ونقتصر على الدهش من فعله العجيب، ونريد أن نقتني ثمراته، وبالجملة ننزله منزلة الألعاب السيمياوية، ونجعله وسيلة لجلب المنافع، ونتخذه هزواً ولعباً"[1]. وبالرغم مما يبدو وكأنه الإلحاح على ضرورة أن تنشغل الجامعة ببناء العقل العلمي، بدلاً من الإكتفاء بإقتناء ثمرات العلم؛ وبما يعنيه ذلك من التربية الفلسفية للعقل، فإنه يلزم التنويه، بأنه لم يُقدَّر لهذا الإلحاح أن يتمخض عن إنكسار بنية الخطاب المتوارث من لحظة التأسيس الأولى؛ وأعنى من حيث ظل هذا الخطاب يعيد إنتاج نفسه ضمن لحظة التأسيس الثانية، ومن وراء أسئلتها. ولكنه يبقى، مع ذلك، أن الدور الرئيس؛ الذى كان على "كلية الآداب" –بالذات– أن تلعبه، فى هذا التأسيس الثانى للنهضة، قد تبلور ضمن سياق السعى إلى إثارة أسئلة التأسيس الكبرى. ومن هنا أن تدشين هذه الكلية كان بمثابة اللبنة الأولى فى بناء الجامعة بأسرها؛ وذلك بحسب ما يُفهم مما ورد فى محضر ضم الجامعة الأهلية إلى وزارة المعارف، من "أن تقوم الحكومة بإتمام النظام الحالي الذي لا يشمل سوى كلية فى الآداب، بأن تدمج فى الجامعة مدرستي الحقوق والطب بعد تحويلهما إلى كليتين، وأن تُضم إليهما كلية للعلوم"[2]. ولعل هذا الإرتباط بين إثارة أسئلة التأسيس الكبرى من جهة، وبين تبلور مشروع الجامعة الحديثة، وإنبنائه حول كلية الآداب من جهة أخرى؛ وأعنى بوصفها الإطار الذى يمكن، من خلاله بالذات، إثارة أسئلة

(1) أنظر: جابر عصفور: جامعة دينها العلم (سبق ذكره) ص 44 – 45.

(2) أحمد لطفي السيد: قصة حياتي (سبق ذكره) ص187.

التأسيس؛ هو ما يؤسس لكونها قد إستحالت إلى ساحة إصطدام وتَقاتُل بين من يسعون، من خلال طرح تلك الأسئلة، إلى زحزحة السائد وخلخلة المستقر، وبين من لا يرون أى داع –فى إطار ما إستناموا إليه من اليقين المطمئن، ولو كان هشاً وزائفاً– لإثارة السؤال أصلاً. ومن هنا أن السلالة المتمردة التى تبدأ من طه حسين، وتمر بأسماء أمين الخولى ومنصور فهمى ومحمد أحمد خلف الله، وتنتهى –حتى إشعار آخر– مع نصر أبوزيد، قد خرجت من مصهر تلك الكلية العتيدة. وإذ لم يقدر هؤلاء، بالرغم من كل شئ، على إحداث إختراقات مؤثرة فى بنية الخطاب المهيمن، فإن ذلك قد إقتضى أن يكونوا –والجامعة معهم– ضحايا ذلك الخطاب الذى لم يتخلص من نفوره مما هو "تأسيسي"، ولم يفقد حماسته أبداً للبرانى والجاهز. ولأن الأمر لا يعنى، هكذا، إلا أن الخطاب –وليس مجرد الدولة أو الرأى العمومي– هو ما ينتقم من هؤلاء الساعين، من دون أن ينجحوا حتى الآن، إلى كسر هيمنته، فإن ذلك يحيل إلى ضرورة الوعى بالشروط التى يحقق بها إنتقامه؛ والتى هى بالطبع شروط معرفية بالأساس. فالحق أنه إذا كان كلٌ من المجتمع والدولة يحققان إنتقامهما، ممن يبدو متمرداً على ما يطمئنان إليه من يقين، يراه زائفاً، من خلال صيغ قانونية وآليات إجرائية، فإن الخطاب ينطوى على الشروط المعرفية التى تبرر هذا النوع من العقاب الإجرائى العملى. ومن هنا أن شرط تحرير هؤلاء من مثل هذا العقاب الإجرائى، إنما يرتبط بالسيطرة، أولاً، على الشروط المؤسسة لهذا العقاب فى بنية الخطاب.

وإنطلاقاً مما سبق التأكيد عليه من أن هذا الخطاب المتوارث من لحظة

تأسيس النهضة الأولى، قد إستمر يعيد إنتاج نفسه من وراء أسئلة لحظة التأسيس الثانية؛ التى قامت عليها الجامعة، فإن ذلك يؤول إلى ما يبدو وكأنه وقوع الجامعة، منذ البدء، فى قبضة ما جاءت من أجل رفعه[1]. وإذ يستلزم الأمر وجوب إثارة السؤال عن عجز "أسئلة التأسيس" –التى قامت عليها الجامعة، ومعها مشروع النهضة الثانية كله– عن كسر بنية الخطاب المهيمن، فإنه يمكن القول بأن هذا العجز إنما يرتبط بحقيقة ما جرى من مقاربتها كأسئلة مُعممة جاهزة؛ وبما يعنيه ذلك من إنبنائها بحسب آلية الخطاب –المتوارث من لحظة النهضة الأولى– فى التفكير بالجاهز، وعلى نحو تنبثق معه مفارقة التفكير فى التأسيسي بالجاهز. وإنطلاقاً من أن أى "لحظة تأسيسية" هى، فى العمق، لحظة بداية جديدة، يستحيل التفكير فيها، بما هى كذلك، بالجاهز، فإن فى ذلك تفسيراً لعجز لحظة التأسيس الثانية، عن أن تختط للنهضة بداية جديدة. ولعل ذلك ما تتكشَّف عنه، صراحة، طبيعة الأسئلة التى إنشغل بها الآباء المؤسسون للنهضة الثانية.

فإذ بدا لهؤلاء الآباء أن إخفاق النهضة الأولى، إنما يرتبط بما أدركوه،

(1) ولعل ذلك يرتبط بأن وضعاً جديداً (كالجامعة الحديثة مثلاً)، لا ينشأ من قلب القديم؛ وأعنى كنتيجة لإنحلاله بعد أن إستنفد ممكنات وجوده، بل ينشأ مفروضاً عليه، وبقصد إخفائه والتغطية عليه؛ وبما يعنيه ذلك من إستمرار النظام القديم حياً، وبقوة، تحت رداء "الجديد". وبالطبع فإن كون هذا النظام القديم، هو الأكثر عمقاً وتجاوباً مع الأبنية التقليدية للوعى، لا يجعله محتفظاً بحياته فقط، بل ويجعله يتحكم فى الجديد الذى يشاغب على سطحه؛ وعلى نحو يكون فيه هذا الجديد واقعاً فى قبضته على نحو كامل. ولسوء الحظ فإنه ليست الجامعة وحدها، بل وكافة مؤسسات دولة الحداثة العربية البائسة، قد جابهت –على نحو أو آخر– هذا الوضع الذى وجدت فيه نفسها مجرد آداة للقديم، يزركش بها حضوره الراسخ الممتد.

من جهة، من أن خطاب الحداثة الأوروبى ينبنى على أصول أولى ترتد إلى الإغريق، وبما رتبوه على ذلك، من جهة أخرى، من أن أى سعى إلى بناء الحداثة من دون إستيعاب ما أنتجه هؤلاء الإغريق، هو عبث لا طائل من ورائه، فإنهم قد إنتهوا إلى قاعدة جاهزة ومُعممة تقضى بوجوب أن تتأسس أى حداثة –بصرف النظر عن السياق الذى تتحقق فيه– على الأسس التى رسَّخها الإغريق. ومن هنا أن النهضة الثانية قد إبتدأت، مع أحمد لطفى السيد وطه حسين، بما يبدو وكأنه إلتماس أسئلة التأسيس من الإغريق[1]؛ وبما يعنيه ذلك من إمتداد الإشتغال بآلية التفكير بالجاهز إلى الأصول، بعد أن كانت تقف، مع الآباء المؤسسين فى القرن التاسع عشر، عند مجرد الفروع.

وهكذا إبتدأت النهضة الثانية مسيرتها، وهى فى قبضة الخطاب المهيمن بالكلية؛ وأعنى من حيث لم تقدر على الإنفلات من التفكير بأصل جاهز، هو الأصل الإغريقى؛ الذى جرى إستدعاءه كأحد الأسس الجوانية البعيدة؛ التى تقف وراء تبلور الحداثة البرانية التى إنشغل بها بُناة النهضة الأوائل. وإذ يحيل ذلك إلى أن نظام الخطاب المنسرب من النهضة الأولى قد ظل يعمل من وراء أسئلة التأسيس، فإن ذلك يعنى أنه كان لابد أن يستحيل إلى خطاب للجامعة نفسها؛ وبما يعنيه ذلك من أن المتمردين عليه، سوف يتم النظر إليهم كمتمردين على الجامعة نفسها. ومن هنا ما يمكن للمراقب

(1) ومن هنا إصرار طه حسين على تأسيس قسم يقوم على دراسة الموروث الإغريقى والرومانى القديم، أثناء عمادته لكلية الآداب.

أن يلحظه من أن أحداً من هؤلاء –ربما بإستثناء طه حسين[1]– لم يخض معركته فى مواجهة المجتمع والدولة وحدهما، بل وفى مواجهة الجامعة قبلهما؛ وأعنى من حيث باتت (أعنى الجامعة) مُستلبة بالكلية فى أحابيل الخطاب، الذى نشأت بقصد إختراقه وكسره.

وإذ يكشف ما سبق عن أن الجامعة قد إستحالت إلى أحد آدوات إشتغال الخطاب؛ الذى جاءت –للمفارقة– لترفعه، فإن ذلك يؤول إلى إستحالة فهم المأزق الذى إنتهت إليه الجامعة، إلا عبر الإمساك بنظام الخطاب الذى أمسك بخناقها، وأعاقها عن آداء دورها؛ وأعنى من حيث أن هذا المأزق الجزئي الخاص بالجامعة، سيكون –والحال كذلك– مجرد إنعكاس لمأزق أشمل، هو مأزق الخطاب العربي ذاته.

وهنا يُصار إلى أن كل ما إعتور الخطاب من قلق وإضطراب، وخصوصاً فيما يتعلق بالموقف من الحداثة، قد عكس نفسه إرتباكاً وتخبطاً فى آداء الجامعة، وموقفها من بعض المنتسبين إليها ممن سعوا إلى مقاربة أسئلة الحداثة؛ على نحو يمكن أن يؤدى إلى زحزحة مقاربتها الإجرائية الإستعمالية التى شاعت وإستقرت فى الخطاب، قبل ولادة الجامعة بثلاثة أرباع القرن، وتجاوزها إلى نوع من المقاربة التأسيسية[2]. وإذ يعنى ذلك أن

(1) ولعل تفسيراً لذلك يتآتى من أنها كانت أول مجابهة تشهدها الجامعة من هذا النوع، وفيها حرصت على أن ترسخ تقليداً فى الدفاع عن أبنائها؛ وهو التقليد الذى لم يستمر لسوء الحظ.

(2) إذا كانت المقاربة الإجرائية للحداثة تقف عند حدود البرانى والجاهز، ومن دون أن تتجاوزه إلى ما يؤسسه ويقف وراءه، فإن المقاربة التأسيسية تنشغل، على النقيض، بهذا الذى يقوم فى الوراء؛ والذى يمثل جوهرها الأعمق، والمركز الذى يلتقى عنده كل ما يشتغل على سطحها. وبالطبع فإنه فيما تقف المقاربة الإجرائية عند حدود المظهر

أزمة الجامعة؛ التى تلازمها على مدى القرن، هى إنعكاس لأزمة الخطاب العربى الحديث كله؛ وعلى النحو الذى يبدو فيه أن تصاعد أزمة الجامعة يتناسب طردياً مع تصاعد أزمة الخطاب، فإن ذلك يعنى أن أزمة "الجامعة" هى أزمة ذات طبيعة بنيوية، وأنها ليست أبداً من قبيل "العارض" الذى يسهل البرء منه؛ وذلك إبتداءً من أن أزمة الخطاب -التى تعد أزمتها مجرد إنعكاس لأزمته- هى أزمة بنيوية بالأساس[1]. وحين يبدو، هكذا، أن أصل الأزمة يقوم داخل الخطاب، فإن ذلك يؤول إلى أن تفكيك الأزمة داخل "الخطاب"، هو بمثابة التوطئة الضرورية للوعي بالشروط الكامنة؛ التى تؤسس لأزمة "الجامعة".

وإذ تتعدد مظاهر أزمة الخطاب، فإنه يلزم تركيز القول فى تلك الأزمة على ما يتصل بالأزمة موضوع التحليل هنا؛ وأعنى الأزمة المتواترة، على مدى القرن، للجامعة. وضمن هذا السياق، فإنه يبدو أن ما يتصل بكيفية حضور كلٍ من التراث والحداثة فى الخطاب، ثم نظامه فى ترتيب علاقة الواحد منهما بالآخر، هو ما ينعكس، أكثر من غيره، فى مجمل الأزمات التى تفجرت على ساحة الجامعة. ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن إختباراً لتلك الأزمات يتكشَّف عن أن الأصل فيها جميعاً، هو حضور التراث -من غير أن يكون موضوعاً لتفكير أو سؤال- كسلطة ومعيار يتحدد من خلاله ما يقبل التفكير، وما يتعذر التفكير فيه، بل ينبغى قبوله من دون

الإستعمالي، فإن المقاربة التأسيسية تتخطى إلى إكتناه الجوهر الكامن؛ والذى لا مجال للحديث عن إنتاج للحداثة -وليس مجرد إستهلاكها- إلا عبر الإمساك به.

(1) وأعنى بالأزمة البنيوية، ذلك النوع من الأزمة الذى لايكون موقوفاً على شروط خارجية، فيرتفع بإرتفاعها، بل يتعلق بما ينتمى إلى البنية العميقة للأنظمة المأزومة؛ وبما يعنيه ذلك من إستحالة إرتفاع هذا النوع من الأزمة، إلا عبر تفكيك تلك الأنظمة ذاتها.

سؤال. ولقد كان مؤسس النهضة الأولى، الطهطاوى، هو أول من دشن هذا النوع من الحضور للتراث كسلطة؛ يتعيَّن من خلالها المقبول والمرذول فى الحداثة. ولأن السلطة لا تعرف إلا أن تمارس بمنطق الإكراه وفرض الوصاية، فإن ذلك يكشف عن ما يبدو، لغرابته، صادماً؛ وأعنى عن إنبثاق فكرة الوصاية، التى لم تزل تحدد طبيعة الممارسة العربية سياسياً وثقافياً وأكاديمياً، فى معية المشروع الحداثى العربى. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن شروط تبلور هذا المشروع قد أجبرته على الإشتغال بمنطق الفرض الإكراهى لنموذج حداثى جاهز على واقع موات؛ وعلى النحو الذى إنتهى إلى أن يصبح الإستبداد أحد أهم لوازمه. ومن هنا مفارقة الحداثة العربية التى تجعلها معمل إنتاج لكل نقائض الحداثة الحقة، من الوصاية والإستبداد والأبوية وغيرها من مخلفات عالم قديم، جاءت الحداثة لرفع وصايته، فجعل منها –للسخرية– أحد آدواته فى فرض هذه الوصاية. ومن جديد، فإن ذلك يرتبط بأنه قد جرى إستدعاء الحداثة، على النحو الذى بدت فيه أشبه ما تكون بالرداء الذى يُراد منه ستر القديم وحجبه، وبما يعنيه ذلك من أنه لم يكن المُراد من الحداثة أن تزيحه، بل أن تُعيد إنتاجه من وراء زخارفها[1].

(1) وللإنصاف فإنه لم يكن بمقدور تلك الحداثة –بسبب ما جرى من إستدعائها جاهزة وبنظام تسليم المفتاح، أن تزيح أى شئ من الواقع القائم، بل أن تتكيّف معه فقط. حيث الإزاحة كانت –ولا تزال– تقتضى أن تنبثق الحداثة، كثمرة لنضال تاريخي ومعرفي طويل فى قلب الواقع ذاته؛ وبما يدل عليه ذلك من ضرورة التأسيس البنيوى للحداثة، وليس الإنشغال بمجرد قطفها كثمرة جاهزة. وإذن فإنه الفارق بين الحداثة كثمرة لنضال ممتد، وبكل ما يترتب على ذلك من تضحيات، وبين الحداثة كثمرة للإستهلاك الآنى المسترخى.

وإذا كان مبدأ الوصاية يجد، هكذا، ما يؤسسه عند الطهطاوي، وعلى النحو الذي يلزم معه الكشف عن شكل حضوره عنده، فإنه يجدر التنويه بأن مبدأ الوصاية قد كان أحد أكثر المفاهيم مركزية عند الطهطاوى؛ وإلى حد ما يبدو من سعيه إلى ترسيخه، كغيره من المفاهيم المركزية، إبتداءً من مجرد عنوان نصه المؤسس "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز". فإذ تشير "باريز" إلى أحد العناصر المركزية المكونة، لا لخطاب الطهطاوى، بل للخطاب العربى الحديث بأسره؛ وأعنى به الغرب أو الحداثة، فإنه يمكن المصير من دلالة لفظة "الإبريز" –التى تتضافر مع "باريز" فى إنتاج موسيقى السجع؛ الذى حرص الطهطاوي على أن يوشى به عنوانه، كجزء من الوفاء لتقاليد كتابية موروثة– إلى الوعى بالعنصر الآخر، الذى يتضافر مع الحداثة فى تشكيل العنصرين المكونين للخطاب؛ وأعنى به "التراث". فالحق أن ما تشير إليه لفظة الإبريز من معنى الحسن أو النفيس، إنما يحيل بالتضاد إلى معنى الردئ أو الخسيس؛ الذى يسعى الوعى إلى تخليص النفيس منه، وتمييزه عنه. وإذا كان أى تمييز يفترض، بالضرورة، معياراً يقوم عليه، فإن المعيار الكامن للتمييز –الذى يوحي به العنوان– بين "نفيس" أدركه الطهطاوي فى "باريز" أو الحداثة، ولكنه أدركه مختلطاً مع ما بدا له فيها "خسيساً"، فراح يسعى إلى تخليصه منه، لم يكن إلا التراث. ولعل ذلك ما راح يقطع به الطهطاوي، صراحة، حين مضى يقول: "ومن المعلوم أنى لا أستحسن (من باريز) إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل السلام وأشرف التحية"[1]. وهكذا يحضر التراث من

(1) الطهطاوي: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز (سبق ذكره) ص141.

خلال دوره فى تحديد ما يُعد –حسب الطهطاوي– "الإبريز" فى الحداثة؛ والذى بدا وكأنه يستفيد كونه كذلك –أى إبريزاً– من عدم مخالفته لما يراه أصول تراثه الخاص. والملاحظ أن هذا الحضور المضمر للتراث، فى العنوان، بدلالة لفظة الإبريز، سوف يتحول إلى حضور طاغ وكثيف فى متن النص؛ وإلى حد ما بدا من أن الطهطاوي قد دشن ما يُمكن إعتباره تفكيراً فى الحداثة بالتراث، ومن خلال وصايته[1]. وضمن سياق هذا الحضور، مضمراً وصريحاً، للتراث، فإنه قد بدا أن ما يحدد "النفيس" فى الحداثة، هو تجاوبها مع ما يتصوره الطهطاوى ثوابت التراث، وذلك فى مقابل "الخسيس" فيها، الذى بدا أنه يتحدد بما يتصوره مخالفاً للتراث وغير متوافق معه.

ومن المفارقات أن سلطة "التراث" لم تقف، فحسب، عند حد تعيين المقبول والمرذول من الحداثة، بل وتجاوزت إلى حد تعيين ذلك، أيضاً، داخله هو نفسه؛ أعنى التراث. فإذ التراث ليس بنية صماء مغلقة، بل بنية كلية حية تتوزع داخلها مواقف ورؤى متعارضة، فإن الواحد من هذه المواقف والرؤى الذى تحققت له السيادة والهيمنة على النحو الذى أقصى معه غيره من المواقف والرؤى، كان هو الذى أمسك بسلطة تعيين المقبول والمرذول (من التراث والحداثة معاً). وإذ يبدو –فى كلمة واحدة– أن التراث القابض على سلطة التحديد لم يكن تراث "العقل" المُطارد

(1) ولعله يُشار هنا إلى إلى أن حضور التراث قد تجاوز كونه مجرد معيار يحدد نوع القيمة المضافة للحداثة، أو بعض عناصرها بالأحرى، إلى تحديد نوع الآلية المعرفية التى جرى من خلالها مقاربة الحداثة؛ والتى لم تكن إلا آلية التفكير بالنموذج/ الأصل التى تجد ما يؤسسها كاملاً فى نظام التفكير الفقهي والأصولي على العموم.

والمُحاصر، بل كان تراث "التقليد" الذى غلب وساد، فإن فضح هذه المراوغة التى يضع فيها الجزء نفسه مكان الكل، كان يمثل تهديداً لهذا الجزء من التراث الذى جعل التراث بكليته موضوعاً لوصايته. ولعل فى ذلك تفسيراً لحقيقة أن كافة الذين طاردتهم سهام الوصاية فى ساحة الجامعة، كانوا من المشتغلين بالتراث، وليس الحداثة. إذ يبدو الإشتغال بالتراث أكثر تهديداً لسلطة الوصاية التى يفرضها النسق الجزئي المهيمن داخله؛ وأعنى من حيث ما ينطوى عليه هذا الإشتغال من خلخلة ما يؤسس هذه السلطة، عبر كشف حدودها وفضح آليات تعاليها، وإقصاء وطرد ما سواها. وفى كلمة واحدة، فإنه السعى، من جانب أولئك المشتغلين بالتراث، إلى التحول بالنسق المهيمن، داخله، من سلطة ينصاع العقل لوصايتها، إلى موضوع ينصاع، هو نفسه، لسلطة التفكير والنقد. وعلى أى الأحوال، فإنه يبقى أن هذا الحضور للتراث، أو للنسق المهيمن داخله بالأحرى، كسلطة هو ما يقف وراء كل ضروب الرقابة والوصاية، الدينية والسياسية والأكاديمية والمجتمعية، التى تجود بها عوالم العرب بسخاء.

وإذ يبدو، تبعاً لذلك، أنه لا إنفكاك من أسر منطق الوصاية والرقابة، إلا عبر تفكيك سلطة النسق المهيمن المهيمن داخل التراث، ورده من تعاليه إلى فضاء القداسة التى يُحصن سلطته بها، إلى ما يحدده تاريخياً ومعرفياً، ويفسر مفارقته وتعاليه، فإن ذلك، بعينه، هو ما سعى كل من طاردتهم سهام الوصاية إلى إنجازه. فقد بلور أحد هؤلاء؛ وأعنى نصر أبوزيد، عمله ضمن سياق السعى إلى نقض سلطة مراوغة، لا تكف عن الإدعاء بأنها تنتصب هكذا، أى كسلطة، لكونها ترادف الحقيقة؛ ومن

دون أن تفكر فى أن ما تدَّعيه من الحقيقة إنما يرتبط بكونها سلطة. وهكذا فإنه إذا جاز أن ثمة مفهوم ينتظم عمل "أبوزيد" كله، فإنه يمكن القول بأنه مفهوم "التحرر من سلطة النصوص"؛ الذى إستحال، بكيد خصومه وخبثهم، إلى مبدأ "التحرر من النصوص"؛ الذى لا يحتمله نصه؛ ناهيك عن أن ينطق به. ولعله يلزم البدء من بيان التناقض الكامل بين الصيغتين؛ وأعنى من حيث أنه فيما تحيل الصيغة الأولى إلى التنكر لعلاقة ما مع النص، يحضر فيها كسلطة، فإن الصيغة الثانية تنطوى على التنكر للنص بذاته. وإذن فإنه السعى إلى التفكير فى علاقة أخرى مع النص، لا كسلطة لا تسمح إلا بترديده وتكراره، بل كنقطة إبتداء للوعي ينطلق منها مستوعباً ومتجاوزاً إلى ما بعدها؛ وبكيفية تسمح للنص ذاته بأن يتكشَّف عن ممكناته المضمرة التى يستفيد منها حياته الحقة، والتى لا يمكن أن يسمح لها التكرار بالإنكشاف والظهور. ولعل ذلك يعنى أن التحرر، هنا، لا يكون، فحسب، للوعى من سلطة النص، بل ويكون للنص أيضاً؛ وأعنى من حيث يسمح لممكناته الكامنة بالتفتح. وهكذا يبدو وكأن الأمر، فى جوهره، لا ينطوى على ما هو أكثر من السعى إلى الإنتقال بالنص من علاقة تكرره، إلى علاقة تحرره.

وهكذا يبدو الأمر، فى جوهره، لا صراعاً حول النصوص (قبولاً أو رفضاً لها)، بل حول طبيعة ونمط العلاقة معها (إستهلاكاً وتكراراً أو إبداعاً وحواراً). ولعل ذلك يتأكد حين يدرك المرء أن أحد أهم آدوات النسق المهيمن –الذى إتضح أنه الأصل فى كل ضروب الوصاية السائدة– فى بناء سلطته، قد تمثلت فى المخايلة بتماهيه مع النص المقدس أنطولوجياً؛

وعلى نحو يخفى فيه سلطته الخاصة وراء سلطة النص؛ فإن ذلك يعنى أن ما يُشار إليه من "سلطة النص" هو، فى جوهره، قناع لسلطة أخرى تختفى وراءها؛ هى سلطة النسق المهيمن. فالحق أن النص لا سلطة له إلا بمقدار ما يُراد منه أن يغطى على سلطة خارجه، تسعى إلى تثبيت نفسها بفضل ما لهذا النص من الحصانة والقداسة. ومن هنا تلك الإستبدادية التى ينطوى عليها مفهوم "سلطة النص"؛ وأعنى من حيث يجعل "النص" -بما يُفترض أن ينطوى عليه من السعى لتحرير الإنسان فعلاً ووعياً، مجرد قناع لسلطة مستبدة. وهكذا تتبدى، وعلى نحو زاعق، الطبيعة الإيديولوجية الخالصة لمفهوم "سلطة النص"؛ الأمر الذى يعنى، وللمفارقة، أن رافضيه والداعين إلى التحرر من سطوته، هم الأكثر حرصاً على "النص"، من غيرهم الذين كانوا، من دون أن يدركوا، ممسوكين إلى إيديولوجيا عاتية. وليس من شك فى أن ما إنتهى إليه أبوزيد من ضرورة "التحرر من سلطة النصوص" إنما يرتبط بما يسكن المفهوم من حمولة إيديولوجية متخفية؛ وأعنى من حيث أدرك فيه قناعاً "لكل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا". ضد هذه الأشباح الإيديولوجية المنفلتة من سيطرة الوعى، كان أبوزيد يحارب معركته، وليس أبداً ضد النص، بحسب ما راح يلح خصومه؛ الذين لا يمكن تفسير معركتهم ضده، إلا بحسبانها معركة الإيديولوجيا- التى فضحها- ضده. وبالرغم مما يبدو، هكذا، وكأنها معركة "الحقيقة" فى مواجهة "الإيديولوجيا"، فإن أبوزيد قد ظل يوصم طوال الوقت -وللمفارقة- بأنه إنما يصدر عن إيديولوجيا مغرضة، فيما لا يعرف خصومه إلا الحقيقة خالصةً، يصدرون عنها. وهكذا تبدو الوصاية،

فى حقيقتها، ذات طبيعة إيديولوجية، وفقط فإنها تأخذ من الدين/النص/ التراث قناعاً لها. وعلى أى الأحوال، فإن الوعى بالطبيعة الإيديولوجية الكامنة لمفهوم "سلطة النص"؛ التى حارب أبوزيد من أجل فضحها بلا هوادة، يبقى فى حاجة إلى إكتناه الحدود المعرفية للمفهوم ذاته.

وهنا فإنه إذا كان قد بدا أن النسق المهيمن داخل التراث إنما يضع نفسه مع النص فى هوية واحدة، فإن الكشف عن طبيعة هذا التماهي بوصفه مجرد علاقة مع النص (حيث الهوية هى علاقة لاشك)، فى مواجهة علاقات أخرى قائمة أو ممكنة معه، إنما يؤول إلى التنزُّل بالنسق الميهمن، من فرضيته المضمرة –التى يصنع بها سلطته– "النسق هو النص"، إلى فرضية "النسق هو غير النص، وهو –كغيره– فى علاقة معه"؛ وبما يعنيه ذلك من إنتزاع ما يؤسس به سلطته. وإذ يبدو، هكذا، أن ثمة إمكانية لعلاقتين مع النص؛ إحداهما هى علاقة "الهوية"، والأخرى هى علاقة "المغايرة"، فإنه يبقى أن الأولى هى الأفقر بما لا يُقاس بالثانية. فإذ لا تنتج علاقة الهوية، إلا أن الشئ هو نفسه، فإن علاقة المغايرة إنما تسمح للشئ بأن يكون ذاته وغيره فى آن معاً. وإذ لا تسمح العلاقة الأولى للشئ إلا بأن ينفتح على مجرد ذاته؛ وبما يعنيه ذلك من إنغلاقه عليها فى الحقيقة، فإن علاقة المغايرة تسمح للشئ بأن ينفتح على غيره، فيوسِّعه ويتسع به فى الوقت نفسه؛ وأعنى من حيث يسمح له هذا الإنفتاح على الغير من أن يتكشَّف عن ممكناته المحايثة لوجوده، والتى ما كان لها أن تتكشَّف وتظهر فى الوجود إلا عبر هذا الإنفتاح على الغير. ومن حسن الحظ أن علاقة المغايرة تلك، هى ما يبدو وكأن الله، نفسه، إنما يفعل بحسبها، وذلك طبقاً للحديث القدسي؛

الذى يشير إلى دور الخلق (الذين هم "غير" ذاته)، فى إظهار ممكنات ذاته، التى يبدو -بحسب تصريحه- أنها كانت مخفية عنه هو نفسه. ولعل ذلك يعنى ضرورة أن تكون "المغايرة"، هى -وليست الهوية- أساس العلاقة مع النص؛ وأعنى من حيث تسمح له -كالله- بالتكشُّف عن ممكناته، التى يتحقق حضوره الفعَّال فى العالم من خلال ظهورها، فى شكل إنتاج متجدد للدلالة.

إن ذلك يعنى أن علاقة الهوية لا تؤول، فحسب، إلى إفقار "النص"، وذلك من حيث تهدر إمكانيته على الإنتاج المتجدد للدلالة، بل وتكاد تنتهى به إلى الجمود والإضمحلال؛ وأعنى من حيث لا تسمح لممكناته بالتحقق والظهور. وهكذا فإنه من الطبيعى أن يعجز النسق المهيمن داخل التراث -إذ يضع نفسه فى علاقة هوية مع النص- عن أن يعرف النص حقاً، ناهيك عن أن يفجر دلالاته الكامنة. بل إنه، وفقط، لا يستطيع إلا أن يكرره، ومن دون أن يتجاوز، فى هذا التكرار، دلالاته السطحية الفقيرة؛ وذلك من حيث يرى فى النص عالماً من المعانى، مستقلاً وقائماً بنفسه، الأمر الذى يتآدى إلى أن إنتاجه للدلالة يكون مرتبطاً فقط بمجرد أبنيته اللغوية، ومن دون أية إحالة إلى أى سياقات خارجها. وليس من شك فى أن هذا الإهدار للسياقات غير اللغوية، لا يمكن أن ينتج -مهما كان ثراء اللغة وغناها- إلا الدلالة الأفقر والأجدب؛ لأنه إذ يمنع تفاعل النص مع العالم خارجه، لا يملك إلا أن يكرره؛ وبما يعنيه هذا التكرار من إهدار فاعلية النص. وهكذا تتكشَّف الحدود الإيديولوجية والمعرفية لمفهوم "سلطة النص" الذى ينبنى طبقاً لعلاقة بالنص، يضع فيها النسق المهيمن

نفسه فى هوية معه. وهنا يتجلى الجانب الآخر لمعركة أبوزيد؛ التى لم تكن –والحال كذلك– ضد أشباح الإيديولوجيا المنفلتة فحسب، بل وضد الإفقار المعرفى الكامل للنص، الذى لابد أن تنتهى إليه أى إيديولوجيا تعمل على نحو خفى ومنفلت.

وإذ يكون أبوزيد قد فضح، تماماً، إيديولوجيا الهيمنة؛ التى تستتر وراء أقنعة التراث، أوحتى النسق المهيمن داخله، فإنها قد راحت تطارده، إلى أن نجحت فى إقصائه، لا من الجامعة، بل ومن الوطن بأسره. لكنها، ولحسن الحظ، لم تفلح في إخماد الجذوة المتقدة لما كان يفكر فيه؛ وعلى نحو يجعل الباب مفتوحاً أمام معارك جديدة ضد الوصاية داخل الجامعة وخارجها.

لكنه يبقى على أى حال أن نجاح خطاب الوصاية فى إقصاء السلالة المتمردة وإلقائها خارج الجامعة، أو على الأقل محاصرتها وتهميشها داخلها، لا يعني إلا أنها لم تكن –على مدى مئويتها الأولى– إلا مجرد ساحة لإعادة إنتاج ما يبدو أنها قد تأسست من أجل نفيه ورفعه، وعلى نحو يدفع إلى الأمل فى أن تنجح، فى مئويتها الثانية التى تبدأها هذا العام، فى إخراج نفسها –ومعها الأمة بأسرها– من الأزمة الشاملة التى تتخبط فيها؛ وهو ما لا يمكن أن تكون قادرة على تحقيقه إلا عبر نقد وتفكيك خطاب الوصاية ذاته. ولعل ذلك ما ينبغى أن يمثل "رسالة الجامعة" من أجل أن تفلح –وللمفارقة– فى إنجاز ما إبتغاه آباؤها المؤسسون.

الفصل الثالث

سؤال الواقع

من نقد الممارسة إلى تفكيك نظام المعنى الكامن

لعله ينبغي لأى سعى يستهدف إحداث تغيير جديٍّ فى عالم العرب الراهن، أن ينطلق من السؤال الذى يمكن أن يوفر نقطة بدءٍ تحظى بالرضى والقبول العام، بين الكافة من المنشغلين بمعضلة التغيير فى هذا العالم البائس؛ وأعنى به "سؤال الواقع". إذ رغم ما يبدو من التصارع، أو حتى التقاتل، بين الفرقاء المتحاربين (تحت رايات إيديولوجياتهم المتصادمة) على سطح هذا الواقع، فإن أحداً منهم لا يفارق الإجماع القائم على تخلف هذا الواقع وفواته الراسخ. وهكذا فرغم ما "يبين من أن كل صنف من أصناف المثقفين المعاصرين العرب عنده قراءة للواقع العربي تشخص أعراض ذلك الواقع، بإعتباره واقعاً مريضاً معتلاً، تشخيصاً مختلفاً عن تشخيص الصنف الآخر بل ومخالفاً له... (فإن ثمة) مع إختلاف الإشكاليات (والتشخيصات) وتعددها، إجماعاً على الحكم بسوء الواقع العربي المعاصر من جهة أولى، وبلزوم الإنفلات من ذلك السوء والتخلص منه من جهة ثانية. إجماع على عدم الرضا وإجماع على وجوب التغيير"[1].

وإذن فإن ما يحظى برضا كافة الفرقاء الإيديولوجيين المتناحرين وتوافقهم، هو –وللمفارقة– عدم الرضا عن هذا الواقع البائس؛ الذى كان لابد أن يستحيل، تبعاً لذلك، إلى موضوع لضرب من الرثاء الهجائي، الذى إنخرطت فيه عناصر من النخبة الحاكمة ذاتها؛ والتى راحت، أخيراً، ترفع عقيرتها بدعاوى الترشيد والإصلاح[2] (وكأن أحداً غيرها

(1) سعيد بن سعيد العلوي: الإيديولوجيا والحداثة (المركز الثقافي العربي) الدار البيضاء – ط1، 1987، ص 5 – 7.

(2) وبالرغم من الوعي بأن دعاوى الإصلاح التى ترفعها النخبة العربية الحاكمة هذه الأيام، ليست أكثر من وهم تستدعيه لتغطى به عورة إفلاسها، ناشدة إقناع جمهورها المحبط

هو الذى بلغ بهذا الواقع ما إنتهى إليه من الإنحطاط والسقوط). وإذ هو الإتفاق -والحال كذلك- بين الكافة تقريباً، وذلك مع إختلاف الإنتماءات الإيديولوجية والمواقع الفكرية -بل وحتى السلطوية- على أن ليل التخلف الدامس الطويل، لم يزل -على مدى القرون- يغطى، بظلامه الجاثم الثقيل، واقع العرب التعيس، فإن ذلك يحيل إلى أن جهداً

بأنها لم تزل تملك ما يمكن أن تقدمه إليه غير ثنائي الإستبداد والفساد؛ الذى أنهكت به هذا الجمهور المسكين وأفقرته على نحو كامل، فإنه يبقى أن فى مجرد رفعها لشعار الإصلاح ما يكشف عن عدم قدرتها على إخفاء ما يقوم فى الواقع من أزمة عاتية، وذلك مع لزوم الوعى بحقيقة سعيها إلى التحرر من وزر تلك الأزمة، عبر تعليقها فى رقبة غيرها.

وهكذا فإنه وحتى حين أدرك النظام العربي الراهن أنه لابد من شئ يقدمه لجمهور سحقه الإحباط واليأس و لم يعد عنده ما يفقده، فإنه لم يكن مستعداً أبداً لتقّديم شئ حقيقي، وهذا على فرض أنه يملك أى شئ حقيقى يمكن أن يقدمه لأحد. ولعله بدا أن شيئاً حقيقياً يقدمه، إنما يعنى أنه سيكتب نهايته بيده. ومن هنا أنه لم يكن ليعرف، فى توقه لبقاء ممتد لا ينقطع، إلا أن يستدعى من خزانة الأوهام -التى ينتجها له مؤدلجوه الذين يتعيّشً علًى عطاياهم السخية- بعض ما يدغدغ بها مشاعر جمهور بدا مستعداً لقبول أى شئ يتخفف به من وطأة شقائه بواقعه، حتى ولو كان هذا الشئ وهماً وسراباً. ولقد كان الإصلاح هو الوهم الذى راح يستدعيه النظام هذه المرة، ليغطى به عورة إفلاسه، فزادها -وللمفارقة- عرياً وإنكشافاً. إذ تكشف الممارسة المتعثرة للنظام العربى القائم، على العموم، عن أن حدود إستدعائه لشعار الإصلاح لا تتجاوز أبداً حدود السعى لتوظيفه كقناع يتجمّل به، وبما يفيده -عبر هذا التجمُّل- من إطالة أمد بقائه. وبالطبع فإن إستدعاء الإصلاح بهدف تجميل الوجه الدميم لواقع كريه، وعبر مجرد السعى لإخفاء هذه الدمامة وراء ثقل الأصباغ والألوان، لم يكن ليتبدى أبداً إلا عن وجه أكثر قبحاً ودمامة، وذلك إبتداء من أن الأصباغ والمساحيق، حين تكون كثيفة وثقيلة، لا تخفى الدمامة، بقدر ما تفاقمها. ومن هنا أن وجوه كافة الأنظمة العربية لم تكن فى يوم أكثر قبحاً ودمامة مما هى عليه الآن؛ وأعني من حيث لا تكاد تعرف هذه الأنظمة، فى سعيًها إلى إخفاء قبح الوجوه ودمامتها، إلا أن تثقل عليها بالألوان والأصباغ، فتنكشف -بهذه الأصباغ- الدمامة وتصبح الوجوه أكثر قبحاً وبشاعة.

يستهدف زحزحة الأزمة العربية الراهنة، ينبغي أن يتخذ لنفسه نقطة إبتداء من تخلف الواقع العربي وفواته؛ الذى ينتصب كواقعة صلبة أولى لا يمكن القفز فوقها أو تخطيها، وبما يرافقها من حقيقة لا تقل عنها قوة وصلابة؛ وأعنى حقيقة العجز المزمن عن تجاوز هذا التخلف ورفع عورته؛ وذلك رغم السعى المتواصل إلى الإنفلات من قيوده على مدى القرنين الفائتين.

ومن هنا ما تحاجج به هذه القراءة من الجدارة شبه المطلقة لسؤال الواقع؛ كنقطة بدء صلبة، ينطلق منها تحليل الأزمة العربية الراهنة. وبالطبع فإنها، وكنقطة بدء، لا تشير إلى ما هو أبعد من حقيقة أن هذا الواقع يعانى الإنسداد والأزمة على مدى القرون، ثم يأتى السؤال –الذى إختلف حوله الفرقاء– عن طبيعة وماهية تلك الأزمة من جهة، وعن الشروط التى حالت دون الإنفلات من عقابيلها الضاغطة والمهيمنة، حتى الآن، من جهة أخرى.

وإذا كان قد بدا أن ثمة الإتفاق، هكذا، ليس فقط على أن واقع العرب فى أزمة، بل –وكذا– على العجز الكامل عن رفعها، فإنه يبدو أن مرد هذا العجز الفادح، هو الغياب شبه الكامل لمفهوم كلي يجمع شتات الواقع المتشظي فى الخطاب العربى الحديث؛ وأعنى من حيث لا يحضر من الواقع –ضمن هذا الخطاب– إلا جانبه البراني المرئي (الظاهر)؛ الذى يتفتت، بدوره، إلى شظايا مبعثرة تقوم الواحدة منها، فى جزيئتها وتشظِّيها، مقام الواقع فى شموله وكليته. وغنيٌّ عن البيان أن شمول الواقع وكليّته لا يعنيان أكثر من أنه يتسع لتلك الجوانب البرانية المرئية، ولكن لا بما هي محض أشتات مبعثرة من عناصر وتواليف معزولة عن بعضها أو عما يؤسس

لها وينتظم علاقاتها، من نظام للمعنى يتوارى لا مرئياً تحت سطحها، بل يتسع لها فى ترابطها مع بعضها من جهة، ومع هذا اللامرئي الثاوي تحتها من جهة أخرى. ولعل مركزية هذا اللامرئي فى بناء الواقع تبلغ حد إستحالة الإمساك –فى حال غيابه– بما يؤسس لأزمة ذلك الواقع الحقة؛ وعلى النحو الذى لابد أن يعجز معه الوعى عن الخروج به، بالتالي، من عقابيل تلك الأزمة. وإذ لا سبيل –ألبتة– إلى هذا الإمساك إلا عبر تحديد وضبط مفهوم الواقع؛ بما هو وحدة المرئي (الظاهر) واللامرئي (الكامن)، فإن ذلك يعنى أن التمييز، فى الواقع العربي، بين مرئي يطفو على السطح، وبين لامرئي كامن يؤسس له فى العمق ويعمل طليقاً خارج إطار أى سيطرة، هو التوطئة الأولى واللازمة، فى مسار طويل يستهدف إخراج هذا الواقع من أزمته الخانقة الضاغطة.

وضمن هذا السياق فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر لا يتعلق بتصور المرئي الظاهر بما هو غير الحقيقي، فيما يكون اللامرئي الكامن هو الحقيقي، بقدر ما إن الأمر يتجاوز ثنائية "الحقيقى" و"غير الحقيقي" إلى التأكيد على أن شيئاً، فى الواقع، يقوم وراء ما يظهر على سطحه، وأن حقيقة الواقع إنما تقوم فى وحدتهما؛ وبما يعنيه ذلك من أنه يستحيل فى حال إختزاله فى جانبه الظاهر فقط، إنتاج معرفة حقة به. ومن هنا ما يمكن التأكيد عليه من أن الأمر يتجاوز ثنائية عالم المجاز (أو غير الحقيقي) وعالم الحقيقة التى درج الأشاعرة على مقاربة العالم من خلالها، وإعتبار كل ما يقع فيه من حوادث –أو أحداث– بوصفه من قبيل المجاز غير الحقيقي؛ والذى لابد، لذلك، من إنكاره إبتداءاً من كونه محض حجاب يخفي العالم

المتعالي "الحقيقي". إذ الحق أن البراني –ضمن سياق الواقع الراهن– ليس أقل "حقيقيةً" من مكوِّنه الجواني، وكذلك فإنه ليس حجاباً يحول دون بلوغ الجواني الحقيقي؛ حيث يتحقق الوعى بهذا الجواني كاملاً فى قلب هذا البراني وليس بعيداً عنه أو فيما وراءه، وبالتالي فإنه يستحيل إنكاره لحساب "الجواني" بما هو حقيقة مفارقة تتجاوز هذا البراني وتتعالى عليه. وفقط يتعلق الأمر بالتأكيد على إستحالة إختزال الواقع فى مجرد هذا البراني وحده.

وتبعاً لذلك فإن نقطة البدء فى مقاربة سؤال الواقع العربي الراهن، تنطلق من وجوب تحديد كيفية حضوره فى فضاء خطاب النهضة الذى تصدى لمقاربة أزمته منذ البدء؛ وبما يعنيه ذلك من وجوب إثارة السؤال عما إذا كان هذا الخطاب قد أفلح فى بلورة مفهوم كلي لذلك الواقع؛ وذلك على نحو يرتفع به إلى أن يكون موضوعاً لنوع من "الإدراك الواعي" بدلاً من إبقائه قيد ضرب من "الإدراك العفوي" –حتى لا يُقال العشوائي– الذى يظل معه موضوعاً للوهم والغلط (وهو الإدراك الذى لابد أن ينعكس، أياً كان نوعه، على نوع وطريقة مقاربة أزمة الواقع، وذلك إبتداءً من أن الكيفية التى تجرى بها مقاربة أزمة واقع ما، إنما تتحدد كلياً بماهية تصوره وإدراكه أولاً) أم أنه لم يقدر على بلورة مثل هذا المفهوم الكلي الجامع للواقع، وإكتفى بمقاربته بما هو محض حضور سطحي؛ وأعنى بما هو جملة من الوقائع المتشظية المعزولة، ومن دون الإنتباه إلى ما يكمن تحتها من منطق أو نظام لا مرئي كامن، ينتظمها جميعاً ويهبها التفسير والمعقولية. وبحسب ما جرى الإلماح إليه قبلاً، فإن الواقع يتشظى ضمن هذه المقاربة

التى لا تجاوز حدود سطحه إلى ما وراءه، إلى صور يُختَزل، تقريبياً، فى كل واحدة منها، وذلك بحسب الزاوية المنظور إليه منها[1]؛ وهى الزاوية التى بدا أنها تتحدد، هى نفسها، بحسب أبنية إيديولوجية جاهزة، ترتد بأصل وجودها إلى ما يقع خارج حدود هذا الواقع ذاته، وبما يحيل إليه ذلك من أن مقاربة الواقع تنبني بحسب آلية إختزاله إيديولوجياً[2].

(1) فإذ "يحكم المثقف السلفي بأن ما عليه المسلمون والعرب من سوء يرجع إلى إبتعادهم عن النبع الصافي للدين بحسب ما كان عليه فى قوته وبساطته الأولى....، فتكون لذلك عاقبة ضرورية، وهى نزول الفساد الذى هو سبب الفوضى والركود والتأخر وكافة الشرور المماثلة التى لا سبيل إلى طرحها جانباً من أجل معاودة السير والرجوع إلى ما كان عليه السلف، إلا بالتقرير بوجوب الإصلاح، فإن المثقف القومي يرى أن مرد شرور العرب كلها يرجع إلى ما إبتلوا به من تمزيق وتفتيت أحدثها سيف الإحتلال العثماني المستبد والمتأخر من جهة أولى، وعمل على تكريسها والتقنين لها الإستعمار الغربي من جهة ثانية، وأما المثقف التاريخاني فهو يقرر بوجوب طرح الماضي ظهرياً؛ حيث أنه لا فائدة ترجى من الماضي كله ولا جدوى يلتمسها المرء فيه متى كان يروم الإنعتاق والتحرر من ربقة التأخر التاريخي". أنظر: سعيد بن سعيد العلوي: الإيديولوجيا والحداثة (سبق ذكره) ص 5.

(2) والحق أن الإيديولوجيا لابد، بما هى إيديولوجيا، أن تكون إختزالية؛ وذلك إبتداءً من طبيعتها القطعية التى تكون معها أدنى إلى المعطى المطلق، وبالتالي، النهائى والمغلق. وبالطبع فإن الواقع بإنفتاحه ولانهائيته يكون مطلوباً منه، بحسب حامل تلك الإيديولوجيا، إلا أن ينحشر ضمن الحدود الضيقة لهذا المعطى الجامد، وإلا فإنه لا يمكن أن يكون موضوعاً، ليس فقط للإدراك، بل وحتى للوجود. إذ الحق أنه لا سبيل –بالنسبة لحامل الإيديولوجيا– إلى أى فهم أو وجود إلا من خلال وساطة الإيديولوجيا التى يحملها، وإلى حد أن كل ما يقع خارج حدودها يبقى –بالنسبة له– خارج دائرة المعنى والوجود؛ وبما يعنيه ذلك من أن الإختزالية تتجاوز حد التصور إلى صميم الوجود ذاته. ولعل ما يبدو من أن الإيديولوجيا هى –والحال كذلك– ما يعيِّن القابل للوجود والمعنى عن ما يقف دونهما، فإن ذلك يجعلها أدنى –وللمفارقة– إلى المعتقد الديني الجامد الذى يعيِّن، لمعتنقيه، حدود المقبول والمرذول.

وإذ يُصار مما سبق إلى أن تصور الواقع العربي، فى خطاب النهضة، قد إقتصر –لسوء الحظ– على إختزاله فى واحدٍ من مكونيه فقط؛ وأعنى به مكونه البرانى الذى خضع دوماً لتوجيه وتحكّم الإيديولوجيات سابقة التكوين فيه، فإن ذلك ما تدعمه قراءة –ولو أولية– لهذا الخطاب. فإذ بدأ الخطاب دورته مع الجيل الأول من آباء النهضة (من الطهطاوي حتى الأفغاني وأديب إسحق مروراً بالتونسي)[1] الذين أدركوا الأزمة فى ما يعرفه الواقع العربي من نمط "الحكومة المطلقة غير المُقيدة"، فإن الجيل اللاحق لهؤلاء الآباء قد راح يرى البؤس ماثلاً فيما تصوروه تراث الجمود والركود المتحدر من الماضى؛ وعلى نحو راح يقطع معه البعض بوجوب "إصلاحه" (تبعاً لرؤية الأستاذ الإمام)، فيما ألح آخرون على وجوب "طرحه" وإستئصاله (بحسب أطروحة شميل وأنطون وصروف). وأما الورثة المعاصرون؛ فقد كانت لكل فريق منهم "قراءته (الإختزالية أيضاً) للواقع العربي، لأن لكل مثقف –أو فريق من الفرقاء– إشكاليته الخاصة به، ولكل إشكالية مقوماتها وموجباتها: إشكالية المثقف القومى هى الوحدة (ضد التمزق)، وإشكالية داعية التاريخانية هى الثورة الإيديولوجية (ضد الفوات التاريخي)، وإشكالية السلفي هى الإصلاح (ضد الجمود)،

(1) فى قراءته الرائدة لأثر الثورة الفرنسية فى التوجيه السياسي والإجتماعي للفكر العربي الحديث، فإن "رئيف خورى" يكاد يحصر إهتمامات المفكرين العرب على مدى القرن التاسع عشر، وإلى ثلاثينيات القرن العشرين فى السعى إلى تقييد الحكومات الشرقية المطلقة بالدستور الضامن لحقوق الأمة. أنظر: رئيف خوري: الفكر العربي الحديث (منشورات دار المكشوف) بيروت 1943، ص 168 – 287.

وإشكالية محب التقنية هى الثورة التكنولوجية (ضد التخلف التقني)"[1].

وإنطلاقاً من أن كل واحدة من تلك الإشكاليات السالفة تشير –وبمنطق المخالفة– إلى واقع مرذول تتقدم هى نفسها كنقيض مأمول له (الإصلاح كنقيض للجمود مثلاً)، فإنه يبدو أن كل واحدة منها قد راحت ترى وكأن "الواقع المرذول" الذى تبلورت لرفعه هو "الواقع العربي" بألف لام العهد. ولعل الأقرب إلى الدقة، فى هذا السياق، أن يُقال أن ما كان يجرى النظر إليه على أنه "الواقع"، إنما هو –فقط– أحد جوانبه البرانية الجزئية، والتى يحدث أن تتسع –فى منظور أصحابها– فتغطى عليه وتبتلعه، بكليّته، فى جوفها. وهكذا فإن ما كان يُرى وكأنه الواقع العربي؛ وأعني من قبيل الإستبداد والتمزُّق والجمود والفوات التاريخى والعطالة التكنولوجية (وحتى المعلوماتية)، ليس –فى حقيقته– أكثر من جوانبه المرئية التى تتحلق حول ثابت ومركز أوليّ كليّ تتمحور حوله كل هذه الجوانب المنظورة، ويرتد إليها جميعاً (أعني تلك الجوانب من جهة، ومركزها الذى تدور حوله من جهة أخرى) بناء الواقع فى شموله.

(1) سعيد بن سعيد العلوي: الإيديولوجيا والحداثة (سبق ذكره) ص7. وهنا يلزم التنويه بأن ما يتصوره هؤلاء الفرقاء من واقع "مأمول" (يراه فريق فى الوحدة، وآخر يدركه فى الإصلاح، وثالث يتعرَّف عليه فى الثورة الإيديولوجية والتكنولوجية) هو إنعكاس مقلوب لواقع "مرذول" (يراه فريق فى التمزق، وآخر يقرأ علامة بؤسه فى الجمود، وثالث يدركه فى الفوات التاريخي والعطالة التكنولوجية). وبالرغم من أن كل تلك السمات المرذولة؛ وأعني من التمزق والجمود والعطالة والفوات، تنطبع ببؤسها على جسد الواقع المريض، فإن كل واحدة منها تمثل أحد جوانبه التى لايمكن أن تستغرقه، وذلك بالرغم من أنه يستغرقها هو نفسه. وفى كلمة واحدة، فإن الواقع يستنفد كل هذه الجوانب، ولكن من دون أن تكون، هى نفسها، قادرة على إستنفاده.

ورغم جوهرية تلك الجوانب المرئية فى بناء الواقع، فإن مركزية الثابت اللامرئي التى تتحلق حوله –والتى تكاد تجعل مفهوم الواقع ينصرف حقاً، أو يكاد، إلى ذلك الثابت اللامرئي– إنما تتآتى من الدور الذى يلعبه هذا الثابت فى إحالة تلك الجوانب المرئية المبعثرة من مجرد ظواهر معزولة لا يربط بينها إلا محض تجاورها، إلى منظومة من ظواهر مترابطة تتعلق فيها الواحدة بالأخرى؛ وعلى نحو تستحيل معه قراءة الواحدة منها إلا فى إرتباطها مع غيرها من جهة، ثم فى إرتباطها كذلك مع ذلك الثابت الكامن بالطبع، فإن ذلك يؤول، لا محالة، إلى أن الوعى بذلك الثابت الذى يرقد خلف أشكال الممارسة الطافية على السطح هو ما ينبغى حقاً إنجازه، كشرط لبلوغ ذلك الضرب من الإدراك الواعي –وليس العفوي– للواقع. ولعل ما هو جدير بالملاحظة فى هذا السياق، أن صرف مفهوم الواقع إلى مركزه اللامرئي الكامن لا يعني إختزاله فى هذا المكون الجواني (وكأن حقيقته تقوم فيه فقط)، بقدر ما يعنى أن جوانبه البرانية سوف تنفتح على ما يتعداها ويقوم وراءها. وإذ يؤول ذلك إلى أن المكوِّن الجوانى للواقع لابد أن يكون موضوعاً لوعى، فإن ذلك يعني أنه لا يمكن إفتراضه كينونة صلبة تقع خارج حدود دائرة الوعي أو التصور على نحو ما يكون مفهوم "الشئ فى ذاته" عند كانط الذى يتجاوز، تماماً، حدود أى وعيٍ أو تصور.

وهكذا فإن الأمر لا يتعلق، ألبتة، بأن نواة "الواقع" أو مركزه الماورائي يقع خارج حدود أى تصور على الإطلاق؛ بقدر ما يتعلق فقط بأنه يقع خارج دائرة وعي وتصور هؤلاء الفرقاء؛ الذين لا يقدرون –بسبب

ما يوجِّه مسار تصوراتهم، ذات الطابع الإختزالي للواقع، من الإيديولوجيا الصريحة– على الإنفلات مما تفرضه هذه الإيديولوجيا من الإنشغال بمحض الآني والعابر والجزئى والجاهز (من الظواهر)، إلى الحفر فيما وراءها –بما هى مجرد تعيُّنات وظواهر جزئية– إلتماساً للأنظمة الخفية والثوابت العميقة التى يستحيل من دون الوعي بها إنتاج معرفة بالواقع حقة. ولعل الأمر يتجاوز حدود ما تفرضه الإيديولوجيا من إنشغال بالعابر والجاهز، إلى حقيقة كونها (ليبرالية أو إصلاحية أو قومية أو علموية تكنولوجية) قد تبلورت، فى معظمها، كقناع مُستعار راح يجرى فرضه قسراً على الواقع من خارجه؛ وبما يعنيه ذلك من أنها باتت تمثل ستاراً يحتجب الواقع خلفه، بدلاً من أن تكون آداة لفهمه وتفسيره؛ ناهيك عن أن تكون مدخلاً لتغييره. بل إنها آلت –وذلك فى حال إيديولوجية بعينها هى الماركسية (وفى طبعتها العربية تحديداً)– إلى إفتراض واقع زائف ومُتَخيَّل[1]، يستوعب آدوات التحليل الطبقي ومقولاته، وذلك فيما كان الواقع القائم يعيش آنذاك –بل وربما حتى الآن– فى ظل أنماط إنتاج ما قبل رأسمالية؛ وهى الأنماط التى يستحيل الحديث فى إطارها عن أى تحليل طبقي. والحق أن الإيديولوجيا لم تفرز –فى الحالة العربية على العموم– إلا أنماطاً من التلفيق والإختزال والوعي الزائف؛ والتى لم تحل فحسب دون

(1) ولعل ما يبدو من أن الإيديولوجيا حين لا تجد واقعاً يناسب مقولاتها، فإنها تقوم بإختلاقه، إنما يكشف عن أن الإيديولوجيا لا تكتفى بأن تطرد ما لا يتوافق مع تحديداتها إلى دائرة اللاموجود، بل إنها تأتى إلى الوجود (ولو كان زائفاً) بما تفرضه تلك التحديدات. لكنه يبقى أن المفارقة، فيما يتعلق بالماركسية، تتآتى من أن الإيديولوجيا التى كان يُظن أنها الأكثر إرتباطاً وإعتباراً للواقع، هى –فى العمق– الأكثر إبتعاداً ومفارقة له.

إنتاج معرفة حقة بالواقع، وبكيفية تسمح ببنائه نظرياً ومفهومياً، بل وآلت إلى إختزاله فى ضروبٍ من الممارسة العمياء الطافية على سطحه. ومن هنا ما يمكن المصير إليه من أن هذا الإختزال الأخير للواقع (فى محض مكونه البراني) يعد أحد التداعيات اللازمة لحضور الإيديولوجيا المهيمن، وما تمارسه -على الوعي- من توجيهات صريحة وخفية. ولعل ذلك يعنى أن "بؤس الواقع" لا يتآتى، بالأساس، من إختزاله فى محض الممارسة، بقدر ما يرتبط، فى العمق، بما تمارسه الإيديولوجيا، على الوعي المُعاين له، من توجيه؛ يكون فظاً فى أحيان كثيرة، ويكون ناعماً -كما سيكشف التحليل- فى أحيان أخرى، وبما يعنيه ذلك من أن هذا التوجيه قد يتحقق، فى بعض الأحيان، على نحو مراوغ وخفى[1].

وهكذا فإن تحليلاً أولياً لكيفية حضور الواقع، فى الخطاب العربي الحديث، إنما يكشف عن غيابه الكامل، كمفهوم جامع بين ظواهر طافية على سطحه وبين نواة مركزية كامنة (هى أساس وجود تلك الظواهر والمركز الذى يفسرها)، وبما لابد أن يستتبع ذلك من حقيقة أنه لا يحضر إلا كمحض إختزالات وتلفيقات مفككة ومشوَّشة؛ وأعنى

(1) وذلك ما يبدو وكأنه جوهر المأزق الذى يجابه أحد أهم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ وأعنى به مشروع الجابري الذى إخترقته الإيديولوجيا، متخفية وناعمة، من خلال أحد المفاهيم الأكثر مركزية فى تحليله. إنه مفهوم القطيعة؛ الذى أجبرته الإيديولوجيا المنسربة إلى التحليل على أن يتخلى عن حمولته المعرفية، التى يتحدد بها فى السياق الباشلاري الذى إستعاره منه الجابري، ليتلبس بحمولة إيديولوجية فرضها، فيما يبدو، السياق الإيديولوجى الذى كان الجابري، مع سعيه إلى تجاوزه، يفكر داخله؛ الأمر الذى آل، فى النهاية، إلى إرباك مشروعه كلياً، وعلى النحو الذى كان لابد معه أن تتقلص فرص إنتاجه المثمر.

بما هو جملة من جوانب الممارسة البرانية التى يجرى إختزاله فى كل واحدة منها، وذلك بحسب طبيعة الإيديولوجيا المنتجة لها، وبكيفية تقوم فيها الواحدة منها فى عزلة عن غيرها[1]. وإذا كان ذلك يعنى عدم توفُّر الخطاب على مفهوم للواقع يتجاوز به تفتيته وبعثرته؛ فإنه يؤول، صراحة، إلى أن العجز عن إثارة "أسئلة التأسيس" الكبرى -الذي يبدو أنه قد حدد طبيعة مقاربة الخطاب لكل من التراث والحداثة على نحو إستحالا فيه إلى مجرد تراكيب ملفقة هشة -إنما يتجاوب مع طبيعة مقاربته للواقع؛ الذى يحضر فى الخطاب على النحو نفسه؛ وأعني كجملة ممارسات ووقائع برانية مُختزلة، ليس ثمة ما يؤسس لها تحت السطح الهش الفقير[2]. وإذ الإختزال، والحال كذلك، هو ما يحدد طريقة مقاربة الخطاب لكل من الواقع من جهة، والتراث والحداثة من جهة أخرى؛ وبكيفية يتجاوب فيها إختزال الواقع فيما يجرى على سطحه مما هو إجرائي وبراني، مع

(1) وكمثال فإن المثقف القومي داعية "الوحدة" الذى يختزل الواقع فى ظاهرة "التمزق والتجزئة" قد ظل يقارب هذه الظاهرة؛ التى هى النقيض المرذول لدعوته، ليس فقط معزولة عن ظاهرة تتجاور معها كالإستبداد، بل إنه بدا وكأنه قد راح يتصور الإستبداد كشرط للوحدة، وليس نقيضاً لها. وبنفس الطريقة فإنه يبدو وكأن داعية الثورة التكنولوجية لا يرى العطالة والفوات التكنولوجى ظاهرة متصلة بالديكتاتورية التى هى ضد روح المبادرة اللازمة لتخطي العطالة والفوات، بل إنه راح يرى فيها شرطاً لثورته المأمولة بالمثل. ولعله يُشار هنا كذلك إلى أن الأستاذ الإمام قد تصور الجمود الذى جاء يرفعه بالإصلاح، كمحض ظاهرة معزولة عن الإستعمار؛ الذى بدا له، وللمفارقة، أنه راع لإصلاحه وحارس له من المتربصين الغيورين.

(2) وبالطبع فإن ذلك لا يُحيل إلى أى ضرب من الإنفصال بين "الممارسة" على السطح، وبين ما "يقوم وراءها" فى الباطن، بقدر ما يحيل إلى العجز عن الإمساك بالوجه الخفي لإرتباطهما الذى لا تنفصم عراه أبداً. وغنيٌّ عن البيان أن الإمساك بذلك الإرتباط الخفي هو قصد التحليل هنا.

ما إستقر عليه الخطاب من إختزال "التراث والحداثة" فى مكونهما البراني السطحي بالمثل، فإن هذا التجاوب يتآتى من حقيقة أن التراث والحداثة قد كانا بمثابة الساحة التى راح الخطاب يبحث فيها عن حلول لمشكلات واقعه؛ وبما لابد من ملاحظته من أن تلك الحلول قد إستحالت –إبتداءً من عزلها عن السياقات المعرفية والتاريخية المنتجة لها– إلى جزء من المشكلة، وليس أبداً حلها وتجاوزها. وغنيٌّ عن البيان أن مقاربة الخطاب لمشكلات واقعه على نحو إختزالي كان لابد أن تعكس نفسها على طريقته فى قراءة حلولها من الحداثة أو التراث، وبحيث كان لابد أن تتبلور هذه القراءة على نحو إختزالي أيضاً. وهكذا يؤول التحليل إلى أن إنقلاباً يطال كيفية مقاربة الواقع داخل الخطاب؛ على نحو يتحرر فيه من الإختزالية، سوف يكون مقروناً بتحرير مماثل لكل من التراث والحداثة من نفس الإختزالية التى حالت بينهما وبين أن يكونا موضوعين لمعرفة منتجة حقة؛ وبكيفية تتيح لهما أن يتمخضا عن حلول خلاَّقة وفاعلة لمشكلات الواقع العربي، وذلك بدل كونهما –فى حالهما الراهن– عقبة أمام تبلور تلك الحلول.

والحق أنه لا يمكن إختزال الواقع فى أحد، أو حتى كل، جوانب الممارسة البرانية التى تشتغل على سطحه فى لحظة ما، بل إنه يلزم الإرتداد إلى ما يقوم وراء هذا الجانب العياني الظاهر، من ثابتٍ أو نظامٍ أعمق للمعنى هو ما يؤسس لهذا البراني ويفسره، ويتحكم فى دروب مساراته وتحوُّله. ولعل ضرورة الوعي بهذا النظام الكامن تحت سطح الممارسة، تتآتى من أن أى ممارسة لا يمكن أن تفسر نفسها أبداً، بل إنها تجد تفسيرها فيما يرقد ثاوياً تحتها؛ مما يمكن إعتباره نظام معناها الكامن. وإذ يحيل ذلك

إلى أن الواقع هو جماع ما يطفو على سطحه، وما يرقد كامناً تحت هذا السطح فى آن معاً؛ وبكيفية يستحيل معها أن ينحلّ إلى واحدٍ فحسب من هذين المكونين، فإن ذلك يعني أن أى إختزال للواقع فى مجرد جوانبه البرانية المرئية، والجهل بنظام المعنى الكامن تحتها، لا يؤول فقط إلى مجرد العجز عن فهمه، بل وإلى الإهدار الكامل لوجوده الحق؛ وأعنى من حيث يتنزَّل به من كونه كذلك (أى واقعاً)، إلى أن يصبح مجرد واقعة. وغنيٌّ عن البيان أن الواقع أكثر ثراءاً وتركيبية من الواقعة التى لا تعدو كونها محض وجود معزول وفقير، وليس له أى معنى فى ذاته، بل إنها تكتسب كامل معناها ودلالتها من إندراجها فى بناء يستوعبها، ويسمح لها بعلاقة مع غيرها من الوقائع.

والحق أن مركزية "الواقع" فى مقابل "الواقعة" تتآتى من أنه فيما لا تعرف الواقعة إلا محض التحقق والوقوع الخالي بذاته من أى معنى، فإن الواقع ليس أبداً مجرد ذلك الإطار الخامل المحايد الذى يحصل هذا التحقق فى ساحته، بل إنه ينطوي فى جوفه؛ ليس فقط على جملة الشروط التى تسمح لهذا الوقوع بالحصول، بل وعلى ما يمكن به ترتيب تلك الوقائع فى أنظمة تفيض عليها الدلالة والمعنى. وعلى ذلك فإن الواقع هو أدنى ما يكون، فى حقيقته، إلى القوة الكامنة القابضة على قوانين تحقق الواقعة فى الوجود من جهة، وعلى شروط إنبجاس دلالتها ومعناها من جهة أخرى؛ وأعنى أن تلك القوة الكامنة (أو الواقع بالأحرى) هى التى تستحيل بمقتضاها الواقعة من مجرد ظاهرة فردية ومعزولة إلى أن تصبح جزءاً من تركيب أكثر شمولاً وكلية. ولعل ذلك يعنى أن الواقع يبدو، فى

مقابل فردية الواقعة وعزلتها، أشبه ما يكون بالكينونة الحية التى لا يتوقف وجودها على وجود أعضائها الجزئية (وأعني من حيث تظل محتفظة بحياتها حتى مع فقدانها لبعض تلك الأعضاء)، بقدر ما يتوقف وجود تلك الأعضاء الجزئية ومعناها على الوجود الجامع لتلك الكينونة الكليّة؛ وبما يعنيه ذلك من مركزية حضور الواقع (بما هو كينونة كليّة) لكى تحظَى الواقعة بوجود ذى معنى. وإذ يؤول ذلك إلى أن الواقع بما هو تكوين وإنبناء يتصف بخاصيتي الكلية والشمول، ويتجاوز الواقعة بما هى عزلة وجزئية وخواء؛ وأعني من حيث لا تملك ما تفسر به نفسها، ناهيك عن غيرها[1]، فإنه يكشف، فى الآن نفسه، عن بؤس إختزال الواقع فى مجرد كونه واقعة[2]، وبما يترتب على ذلك من وجوب الحفر وراء نظام المعنى الثاوي خلف ركام الوقائع المبعثرة.

وهنا يلزم التنويه بأن ما يُشار إليه بوصفه نظاماً للمعنى فى واقع ما، ليس معطى أولانياً جامداً يقف خارج أى تاريخ، بل إنه يتبلور كإنبناء داخله، وعلى نحو يكون فيه تاريخ هذا الواقع نفسه هو أحد محددات هذا النظام الكامن. وهكذا فرغم ما يبدو من أنه أدنى إلى أن يكون بمثابة العقل

(1) ولسوء الحظ، فإن من يسمون أنفسهم بالواقعيين العرب؛ الذين يقبضون الآن –وبقوة– على مقادير السلطة والثروة فى العالم العربى، لا يعرفون من الواقع إلا كونه مجرد "واقعة". ومن هنا ذلك البؤس الفادح الذى تطفح به الممارسة العربية الراهنة. فهم لا يرون فى الواقع إلا محض وقائع معزولة ليس لها ما وراءها، وكنتيجة لذلك فإنهم لا يرون فى أى سعى لإلتماس ثابت يقوم وراء تلك الوقائع المعزولة إلا أنه من قبيل التفكير بمنطق المؤامرة.

(2) وهنا يلزم التنويه بأن نضال هيجل ضد الوضعية؛ التى لم تدرك فى العالم إلا جملة وقائع معزولة، قد تبلور ضمن هذا السياق بالذات.

المتخفي للواقع، الذى ينتظم وقائعه ويرتب نظام العلاقات داخله، فإن سعياً إلى الإمساك به لا يمكن أن يتحقق أبداً إلا من داخل التاريخ الذى تكوَّن فيه. فمن نافل القول أنه حتى فيما يتعلق بمفهومٍ كالعقل، فإن له تاريخ لابد من إلتماس نظامه داخله. وغنيٌّ عن البيان أن كون المفهوم (كنظام المعنى أو العقل) قد إنبنى ضمن تاريخ طويل، إنما يؤول إلى إفتراض أنه يتجاوز فى إنبنائه –بالضرورة– حدود اللحظة الراهنة فى الزمان الخاص بالثقافة، وإلى حد إمكان الإرتداد به، فى كليته، إلى لحظات ماضية فى هذا الزمان الثقافي الخاص؛ وذلك كالحال فيما يتعلق بنظام المعنى الكامن خلف الممارسة التى تشتغل على سطح الواقع العربى الراهن.

إذ فيما تكاد الممارسة العربية الراهنة أن تنتمى بأسرها –وأعنى شكلياً وبرانياً بالذات– إلى (عالم الحداثة) الذى تزركش مفرداته سطح واقع العرب الراهن، فإن نظام المعنى الكامن وراء هذه الممارسة يكاد أن ينتمى كاملاً إلى لحظة أبعد منها بكثير؛ وأعني بها اللحظة التراثية التى يستحيل تفسير هذا النظام خارج فضائها المؤسِّس. وهكذا فإنه وفيما يتميز نظام المعنى الكامن بضرب من الحضور الأعمق والأبعد فى الزمان الخاص بالثقافة، فإن الممارسة، الطافية على سطحه، تختص بحضور أقل إمتداداً وعمقاً. وضمن سياق هذا التباين الزمانى، فإن الأكثر رسوخاً وإمتداداً منهما، يتخذ من الآخر (الأحدث) قناعاً له يشتغل من تحته؛ وبما يستتبع ذلك، بالطبع، من توظيفه له لا محالة. فالممارسة التى تخايل بالحداثة –إذ تهبط على التراث من دون أن يكون لها رسوخه من جهة، وإذ لا تعرف، فى علاقتها مع هذا التراث –وهو الأهم– إلا جمود وإنغلاق

"المجاورة"، وليس حيوية وإنفتاح "المحاورة"، كشكل أوحد للعلاقة بينهما من جهة أخرى –تجد نفسها غيرقادرة على زحزحته، ولذا فإنها لا تفعل إلا أن تنشر نفسها– كالرداء– فوقه، فتكون له –وللمفارقة– ستاراً يحميه، ويؤبد حضوره الجامد[1]؛ ولكنه أيضاً يقيّده ويُعجزه عن التفتُّح عن ممكنات مضمرة يحملها داخله (وهى الممكنات التى قد يكون حضورها أحد عوامل إنبثاق حداثة حقة[2])، وبما يعنيه ذلك من أنها (أى الحداثة) تمنع عنه أسباب حياته الحقة؛ لأنها لا تفعل –والحال كذلك– إلا أن تحمى محض ثباته وجموده. وإذن فإنها مفارقة الحداثة التى تؤدي إلى إدامة الماضى التقليدى، بدل أن تكون آداة لرفعه وتخطيه.

* * *

وهكذا فإنه إذا كانت الممارسة العربية الراهنة لا تعرف، إلا ما يبدو وكأنه الإستهلاك المنفلت الشره للأكثر معاصرة وحداثة مما ينتجه الفاعلون فى العالم المعاصر؛ وأعنى من زخارف الحكم وأقنعة السلطة إلى أسلحة الجيوش ومراقص النخبة، ومن يخوت البحر وبنايات الزجاج إلى زينة

(1) ولعل فى ذلك تفسيراً لما جرت ملاحظته فى سياق تحليل "المجتمع العربي" من أنه "مهما كانت المظاهر الخارجية –مادية، فانونية، جمالية– للعائلة الأبوية المستحدثة المعاصرة ومجتمعها "حديثة"، فإن بناها الداخلية تبقى متجذرة فى القيم الأبوية وعلاقات القربى والعشيرة والطائفة والجماعة العرقية. المحصلة إذن فريدة فى بنيتها المزدوجة: الحديث والأبوي متعايشان فى إطار وحدة متناقضة". أنظر: هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح (دار نلسن) بيروت 2000، ط4، ص 36.

(2) وأعني من حيث يكون هذا الحضور علامة على فعالية إنسانية وتاريخية هى الأصل –بالطبع– فى أى حداثة.

النسوة وشرائح البيتزا والدجاج، ومن منتجعات التسرّي ومراكز اللهو والتسوُّق إلى أساليب التعبير وأنماط التلقّي والتذوق (وبحيث لا تعرف النخبة القابضة بقوة على مقاليد السلطة والثروة إلا محض الإشتغال فى ذلك كله، بمنطق الإستجلاب بنظام تسليم المفتاح وخدمة التوصيل للعميل[1])، فإنه يلزم التأكيد على أن تلك الممارسة -التى تكشف عن التبعية (فى الفعل) والإتباع (فى الفكر)؛ وبما يعنيان من الغياب الكامل لأى فاعلية (فردية ومجتمعية) منتجة، حيث لا شئ إلا العجز والتكرار والخضوع للقائم والمفروض- هى محض تجلٍ لخطاب ساد، على مدى القرون، منذ تبلوره، ولا يعرف -فى نسخته الحديثة- إلا تعاطى ضروب من المعرفة الزائفة عبر الإستهلاك الإيديولوجى لشتات من الأفكار والنماذج والحلول (ليبرالية وعلمانية وسلفية) يستعيرها الخطاب جاهزة (من الغرب أو من السلف) ويتنزَّل بها كالأقدار التى لا راد لها على واقعٍ لا يكون مطلوباً منه -بعد الإسقاط الكلي لطبيعة تكوينه التاريخى والإجتماعي والمعرفي من الإعتبار- إلا أن ينصاع قسراً لهذه الأفكار/ الأقدار التى تبلورت وإكتملت خارجه. والحق أن هذا الخطاب الذى لا يمكن أن يعتبر -بحسب منطق إستعارة الجاهز- إلا خطاب تفكير بنموذج معطى سلفاً؛ هو -فى جوهره- محض إمتداد لخطاب التفكير بالأصل الذى ساد فضاء التراث.

---

(1) وعلى نحو يُذكّر بممارسات أسلافها الذين كانوا، على قول إبن خلدون، أبعد الناس عن الصنائع "ولهذا نجد أوطانهم وما ملكوه فى الإسلام قليل الصنائع بالجملة، حتى تجلب إليه من قطر آخر". أنظر: إبن خلدون: المقدمة، تحقيق وتقديم: على عبدالواحد وافى (دار نهضة مصر للطبع والنشر) القاهرة، ط3، دون تاريخ، ج2، ص941.

وإنطلاقاً من أن الإستهلاك والتبعية –وهما المحددان لشكل الممارسة العربية الراهنة فى الفعل والفكر– يؤشران على الغياب الكامل للفاعلية الفردية والمجتمعية (نظراً وعملاً)، فإن هذا الغياب، وليس سواه، هو الحامل المباشر والشرط المنتج، لكل ما يعرفه الواقع العربي من الإستبداد والركود والتأخر والعطالة والفوات؛ وأعنى من حيث تكاد تلك الظواهر أن تكون جميعاً محض أعراض وتجليات لهذا الغياب للفاعلية. وبالطبع فإنه يلزم عن ذلك أنه إذا كانت الممارسة العربية، بطابعها الإستهلاكي الإتباعي، تنحل إلى خطاب فى التفكير بنموذج/أصل لا سبيل إلا إلى تكراره؛ وهو الخطاب الذى يضرب بجذوره فى قلب التراث، فإن كل ضروب الإستبداد والركود والعطالة والتأخر؛ التى بدا فيما سبق أنها محض إختزالات المثقف العربي لواقعه، سوف تنحل بدورها إلى مجرد عوارض وتجليات لذات الخطاب الممتد الحضور؛ والذى هو –من جهة– خطاب إستبداد وخضوع بما ينطوى عليه من تثبيت هيمنة أصل أول لابد من الإنصياع الكامل له، وهو –من جهة أخرى– خطاب ركود وعطالة وفوات بما يقتضيه هذا الإنصياع والخضوع من لزوم التقليد والتكرار لهذا الأصل. وهكذا فرغم ما يبدو من أن الطابع الإستهلاكى الناعم للممارسة العربية الراهنة، يتيح لشرائح –ولو محدودة– من الجمهور المترف بالذات نوعاً من الإختيار (من بين المنتجات الناعمة للحداثة)؛ وبكيفية يتصورون معها أنهم أحرار لأنهم يمارسون الإختيار، فإن ذلك لم يحل دون أن تكون تلك الممارسة –رغم ما تخايل به من حضور ما يبدو أنه "الإختيار

الحر"– هى محض نتاج لذات الخطاب الحامل لجرثومة الإستبداد[1]. ولعله يُصار، هنا، إلى أن ذلك الخطاب الذى ينتظم تلك الممارسة ذات الطابع الإستهلاكي الإتباعي من جهة، ومعها –وكمجرد أعراض لها– ما يطفح به الواقع من الإستبداد والركود والعطالة والفوات من جهة أخرى، هو بمثابة المكوِّن الجواني اللامرئي للواقع العربي القائم.

وإذ يتبدى الخطاب، هكذا، بوصفه المفهوم الذى ينحلُّ إليه الواقع بما هو وحدة البراني (أو الممارسة) والجواني (أو نظام المعنى)؛ وأعنى من حيث تجد الممارسة ونظام المعنى ما يؤسسهما داخل الخطاب، فإن ذلك يتآدى إلى أن أزمة الواقع هى أزمة خطاب فى العمق. وإذا كانت أزمة الواقع تكشف عن عجز العقل الذى يسود داخله عن إنتاج معرفة مطابقة[2] يمكن بها تخطي فوات هذا الواقع وركوده، فإن الخطاب يكاد أيضاً أن يكون الساحة التى يمكن تفكيك أزمة ذلك العقل فوقها؛ وأعني من حيث أنه (أى العقل) ينبني، على الدوام، بحسب نظام الخطاب الذى يتشكَّل ضمن حدوده. فإذ العقل (بمعناه الثقافى الذى هو موضوع التحليل) هو، فى التحليل الأخير، نظام بعينه فى إنتاج المعرفة، فإن المحدد لهذا النظام هو الخطاب الذى يكون، والحال كذلك، بمثابة الحيِّز المعرفي الذى يكتسب فيه العقل ما يكاد أن يصبح محدداته –أو حتى طبيعته– المعرفية.

(1) فإذ "الإختيار الحر" هو دوماً قرين الإبداع وخلق الجديد، فإنه يقترن –فى حال النخبة العربية المترفة– بالإتباع وإستهلاك الجاهز؛ الأمر الذى يدنيه من أن يكون علامة على "الخضوع"، وليس التحرر.

(2) وأعني من حيث تؤول طريقة التفكير بالنموذج، التى لا يعرف هذا العقل سواها، إلا إنتاج معرفة لا تتجاوب مع الواقع إبتداءاً من عدم تطابقها معه.

وإذن فالعقل (بما هو تحققٌ داخل ثقافة ما) ليست له، بهذا المعنى، طبيعة أولانية سابقة على تحدده فى الخطاب وبه، بل تكاد أولية الخطاب، بالنسبة له، أن تكون محسومة على نحو شبه كامل[1]. ومن هنا أن ما يسود الواقع

(1) ولعل ذلك يتأكد عبر تمثيل علاقة العقل بالخطاب بعلاقة الفرد (ككائن إجتماعى) بالمجتمع. فإذ ينحلُّ مفهوم المجتمع إلى شبكة من العلاقات الإجتماعية المجاوزة للفرد؛ وبمعنى أنها لا تكون من إنتاجه، فإن هذه المجاوزة لا تحول دون أن يصبح هذا الفرد ذاته هو آداة ترسيخها وإعادة إنتاجها. وبدوره فإن العقل (الفردي) يجد نفسه فى مواجهة جملة من العلاقات والنظم المعرفية التى يشتمل عليها مفهوم "الخطاب". وبالرغم من أن تلك العلاقات والنظم المعرفية تكون مجاوزة للعقل (بمعناه الفردي)، وليست من إنتاجه، فإن هذا العقل لا يكتفى بأن ينبني بحسبها، بل إنه يستبطنها وينخرط فى إعادة إنتاجها. ولعله يمكن –ضمن نفس السياق– توظيف نظرية ماركس عن "العمل المغترب" فى مقاربة العلاقة بين العقل والخطاب. فإذ تنبني النظرية على أن شيئاً ما ينتجه الإنسان بعمله، سرعان ما ينفصل عنه ليصبح قوة غريبة تفرض نفسها عليه، فإن ذلك يتماثل مع ما يبدو من أن الخطاب يكون –فى بدء تبلوره– من إنتاج عقل أو جملة عقول، ولكنه سرعان ما ينفصل فى مجال مستقل يمارس منه هيمنة على العقل ذاته. لكن ذلك كله لا يعني ثبات الخطاب ورسوخه، وتبعية العقل الدائمة له، بل إنه يخضع لمنطق القطيعة والتحوُّل إبتداءً من عمل العقل. وهكذا فبمثل ما تقبل بنية العلاقات الإجتماعية منطق الإنقطاع والتحول من بنية إلى أخرى، كالتحول من البنية الإجتماعية الإقطاعية إلى البنية الخاصة بالمجتمع الصناعي، فإن بنية العلاقات والأنظمة المعرفية تقبل نفس التحول والإنقطاع، والذى يحدث عندما تعجز البنية المعرفية القائمة عن تقديم أجوبة منتجة على ما يطرحه الواقع من إشكاليات، فيبدأ العقل فى البحث عن تلك الأجوبة خارجها؛ الأمر الذى ينتهي –عبر التراكم– إلى بلورة خطاب مغاير لذلك العاجز عن الإنتاج.

ورغم أن ما أدركه أرسطو من "إن الفاعل للعقل البشرى هو عقل مفارق يخرجه من القوة إلى الفعل"، يندرج فى إطار الإلحاح على أصل ميتافيزيقى للعقل، إلا أنه يكشف عن تبلور العقل الإنساني فى إرتباط مع قوة تقوم خارجه. وبالطبع مع ملاحظة أن عقل أرسطو المفارق قد فارق طبيعته الميتافيزيقية، وإستحال إلى خطاب من طبيعة معرفية. ولعله يُشار، ضمن نفس السياق، إلى أن مفهوم "الخطاب" يكاد أن يكون الوريث المباشر لمفهوم "العقل الفعال" ذى الطبيعة المفارقة أيضاً؛ والذى يلعب الدور الأبرز فى تحول العقل الإنسانى من القوة إلى الفعل.

العربي من نظام بعينه فى إنتاج المعرفة إنما يعكس نظام الخطاب القابض من الوراء على الأبنية العميقة لكل من العقل والواقع. وهنا يُشار إلى أنه إذا كانت المعرفة المنتجة الحقة هى تلك التى يتخذ فيها العقل لعمله نقطة إبتداء من الواقع، ليصعد منه إلى بناء نموذج معرفي (يسع هذا الواقع ويفسره)، ثم ليهبط إليه (مختبراً لكفاءة نموذجه، وموسِّعاً له بحسب ما يقتضيه بناء الواقع ويفرضه)؛ وذلك فى مراوحة مستمرة لا يكف فيها الواحد منهما (أعنى الواقع والنموذج المعرفي) –فى إنفتاحه على الآخر– عن إغنائه والإغتناء به فى آن معاً، فإن العقل المنتج للمعرفة فى حقل الخطاب العربى لا يعرف إلا أن يقفز من واقعه الخاص، من غير أن يفكر فيه ويكتنه نظامه العميق، إلى نموذج جاهز لا يمكن أن يسع واقعه أو يفسره، إبتداءً من كونه (أى هذا النموذج) قد تبلور وإكتمل خارج هذا الواقع، ثم جاء يفرض نفسه عليه قسرياً. وإذن فإن العقل الذى يشتغل به الخطاب هو عقل "التفكير بالنموذج"؛ الذى هو الخلف الصريح لعقل "التفكير بالنص"، الذى شكَّل وتشكّل فى قلب المرحلة المبكرة والحاسمة من مراحل إنبناء الثقافة الإسلامية. وفى الحالين فإنه حضور العقل، لا كممارسة إبداعية حرة وغير مقيدة بأى سلطة تقوم خارجه، بل هو العقل كممارسة مقيدة بضروب شتى من التحديدات الخارجية؛ وذلك إبتداءً من أنه –وعلى الدوام– "إنما ينبني على أصل متقدم مُسلَّم على الإطلاق"[(1)]، ومع صرف النظر بالطبع عن المصدر الذى يُستفاد منه هذا الأصل. وهنا يُشار إلى أن تبنين العقل على هذا النحو؛ أعنى كفاعلية مقيدة وغير حرة، هو نتاج طبيعة الممارسة

(1) الشاطبي: الإعتصام (مطبعة المنار بمصر) ج1، الطبعة الأولى، القاهرة 1913، ص45.

الثقافية التى تبلور وتشكَّل داخلها. إذ العقل هو أدنى إلى أن يكون أحد نتاجات الثقافة التى تكون، هى الأخرى، نتاجاً له؛ وبما يعنيه ذلك من أن العلاقة بينهما دائرية، وليست خطية أو طولية. ومن هنا أن ما يمايز عقلاً عن عقل آخر إنما هى الثقافة التى يتشكَّل فيها الواحد منهما؛ الأمر الذى يعنى أنَّ التمايز بين عقل أوروبي، وآخر عربي أو أسيوى، لا يكون من الله أو الطبيعة (التى قسمت العقل بين الناس جميعاً، فأعدلت)، بقدر ما يتآتى من تباين الأنظمة الثقافية التى يتبلور فيها كل واحد من هذه العقول المختلفة.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن العقل هو مجرد تكوين فى الخطاب، فإن ذلك يحيل إلى إمكانية إنحلال التعارض بينه وبين الواقع؛ الذى بدا أنه يكاد، بدوره، أن ينحلَّ إلى مجرد تكوين فى الخطاب كذلك، وإلى حد إمكان الإمساك ببناء الواقع ونظام ترتيب العلاقات داخله فى لحظة ما، إبتداءً من الوعى بنظام الخطاب الذى يرقد تحتها. ورغم ما يبدو من أن هذا الإنحلال المزدوج لكل من العقل والواقع إلى ما يقوم خلفهما من الخطاب، سوف يتسع بدائرة التحليل على نحو تصبح معه مقاربة الواقع مشروطة بتفكيك الأبنية العميقة لكل من العقل والخطاب، فإن ذلك يبقى هو السبيل الممكن إلى بناء مفهومٍ للواقع العربي يسمح بتجاوز حقيقي لأزمته.

ولعل نقطة البدء فى أى تحليل لخطاب الثقافة العربية الإسلامية، تنطلق من أن هذه الثقافة قد إبتدأت مرحلة الإنبناء والتشكُّل –إبان ما عُرف بعصر التدوين– بالإنشغال بصيرورة التحول من الشفاهي إلى الكتابي. وبالطبع

فإن ذلك كان لابد أن يجعل من سلطة القابضين على الرأسمال الشفاهي للجماعة (من الحفَّاظ والرواة وأصحاب النقل والأخبار والآثار) هى السلطة العليا آنذاك. ومن هنا ماجرى من إعتبار لقب الحافظ من ألقاب الهيمنة والسيادة داخل الثقافة؛ حتى لقد راح الكثيرون يتطلعون إلى الفوز بشرف التلقُّب به إلتماساً لأسباب السلطة والسطوة. ولسوء الحظ، فإن هذه السلطة ذات الطابع الرمزي لم تتزحزح أبداً للآن. إذ الحق أنه إذا كان العقل –وهو نقيض "النقل" الذى هو آداة التداول والإنتاج المعرفى داخل اللحظة الشفاهية– قد راح يبحث لنفسه، فيما بعد التدوين الكتابي، عن مكان يمارس منه إشتغاله داخل الثقافة، فإن هذا الإشتغال للعقل قد ظل، أبداً، مقيداً بسلطة تعوقه وتحدده من الخارج؛ ولم يكن حراً فى إشتغاله أبداً.

ولقد راح هذا الوضع التابع والمقيد لإشتغال العقل داخل الثقافة، يجد ما يؤسسه معرفياً فى بنية علم الكلام؛ وبالذات فى الوضع الأشعرى للعلاقة بين "النقل والعقل"، التى يبقى نظامها البنيوي هو الغالب والمهيمن للآن، وذلك على الرغم من تباين المضمون القديم لتلك العلاقة عن المضمون الأحدث الذى يتلبسها فى السياق الراهن. وبمعنى أن قراءة للعلاقة التى يرتبها الخطاب العربى الحديث بين واقعه الخاص من جهة، وبين "النماذج الإيديولوجية الجاهزة" التى يسعى لفرضها على هذا الواقع من خارجه، من جهة أخرى، إنما يتكشّف، دون أدنى ريب، عن الحضور الطاغى لنظام العلاقة الأشعرى (القديم) بين النقل والعقل؛ وأعنى من حيث تنبني هذه العلاقة على تبعية العقل الدائمة لسلطة النقل/النموذج؛ وإلى حد إمكان

القول بأنه يتبنين كعقل تابع بالأساس. وبالطبع فإنه فيما يتوازى "النموذج الإيديولوجي" مع "النقل الأشعري"، فإن "الواقع الراهن" يقوم مقام "العقل الأشعري القديم"؛ وبما يستتبع ذلك من تبعية ثنائي العقل/ الواقع لثنائي النقل/النموذج. والحق أنه يلزم التأكيد، هنا، على أن الدور التأسيسي لعلم الكلام، بالنسبة لهذا العقل، إنما يتجاوز مجرد الوضع الأشعرى للعلاقة بين العقل والنقل، إلى الإنطواء على جملة من المفاهيم النظرية الأخرى، مثل الجوهر والعَرَضْ والفعل والزمان والطفرة والخبر وغيرها من المفاهيم التى ما كان يمكن لهذا العقل لولاها، أن يجد ما يرتفع به من مستوى الممارسة العفوية، إلى مستوى الممارسة التى إكتسبت ما يؤسسها نظرياً ومعرفياً. وإذن فإنه يبدو أن مركزية علم الكلام، داخل الثقافة، تتجاوز حدود بلورة "قواعد العقائد"، إلى صياغة قواعد الذهن وأصول العقل؛ وبما يستتبع ذلك من التحكم فى آليات إنتاج التفكير وطرائق إنتاج المعرفة. ولعل ذلك يعنى أن إستمرار النظر إلى علم الكلام بوصفه مجرد "إيديولوجيا" تحدد طبيعة الممارسة السياسية العربية، يبقى عائقاً أمام التحليل، لابد من رفعه؛ ولكن من دون أن يعني ذلك تجاهل مضمونه الإيديولوجى كلياً. وفقط يقتصر الأمر على أن ما يتعلق بمركزية علم الكلام فى سياق تحليل الأزمة الراهنة، إنما يتجاوز مجرد كونه "التمثيل العام للإيديولوجيا الإسلامية" –بحسب تأكيدات القطاع الأبرز من المجددين المعاصرين (وحسن حنفي– وقبله الأستاذ الإمام –هو المثال الصريح على ذلك)– إلى التمثيل، بالأحرى، للإبستيمولوجيا الحاكمة للإنتاج المعرفى داخل الإسلام؛ وهى الإبستيمولوجيا التى حددت، و لم تزل، إطار المشهد الثقافى العربي بأسره؛

وأعنى فى جانبيه التراثى والحداثى معاً[1].

* * *

وإذ بدا أن ثمة فى ما وراء الممارسة (وما يطفو فوق سطحها من إختزالات شتى للواقع) نظام للمعنى يضرب بجذوره فى قلب اللحظة التراثية الأقدم، فإن سعياً إلى تغييرها لا يمكن أن يتمخض أبداً إلا عن إعادة إنتاجها هى نفسها، وإن فى شكل مغاير، بل وحتى من خلال مضمون جديد[2]، طالما ظل نفس نظام المعنى –الذى لا يسمح بممارسة مغايرة حقاً– يعمل فى الخفاء، بمعزل عن أى تفكيك أو هيمنة. ولسوء الحظ فإن ذلك كان هو المآل الذى إنتهت إليه معظم المشاريع الحداثية العربية المعاصرة؛ وبما يعنيه ذلك من أن المأزق الذى عجزت معه هذه المشاريع عن

(1) والحق أنه يبقى، أن الأمر فيما يتعلق بالخطاب الراهن يقتضى تجاوز ضروب الإحلال الإيديولوجى؛ الذى برعت فيه النخبة العربية البائسة التى لم تكف، على مدى تاريخها، عن تعاطى شتى أنواع الايديولوجيات الحداثية، كأقنعة تستر بها بؤس تخلفها، إلى ضرب من التحليل الإبستيمولوجى الساعى إلى الكشف، تحت أقنعة هذه الإيديولوجيات البراقة، عن طرائق للتفكير، وآليات فى إنتاج المعرفة لا تفعل –والحاصل الآن خير شاهد– إلا إنتاج حداثة مشوهة وغير حقيقية.

(2) وذلك بعينه ما يقطع به ما صار إليه باحث كبير من "أن بنى النظام الأبوي فى المجتمع العربي على مدى المئة عام الأخيرة لم يجر تبديلها أو تحديثها، بل إنها ترسّخت وتعزّزت كأشكال "محدثة" مزيفة. ذلك أن اليقظة العربية أو النهضة التى شهدها القرن التاسع عشر لم تعجز عن تفتيت أشكال النظام الأبوى وعلاقاته الداخلية فحسب، لكنها عمدت أيضاً وبإشاعتها ما أطلقت عليه لقب اليقظة الحديثة، إلى توفير تربة صالحة لإنتاج نوع جديد من المجتمع/ الثقافة –أى مجتمع/ ثقافة النظام الأبوي المستحدث الذى نراه ماثلاً أمامنا فى الوقت الراهن. وقد عمل التحديث المادي، وهو أول دلائل التغير الإجتماعي، على إعادة تشكيل بنى النظام الأبوى وعلاقاته، ثم تنظيمها وتعزيزها بمنحها أشكالاً ومظاهر "عصرية". أنظر: هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة: محمود شريح (دار نلسن) بيروت 2000، ط4، ص31.

إنجاز حداثة حقة، إنما يتآتى من إختزالها للواقع فى محض جوانبه البرانية، متجاهلة لنظام المعنى القائم تحتها. ولسوء الحظ فإن الأمر لا يقف عند حدود هذه المشاريع المعاصرة، بل ويتجاوز إلى مشروع النهضة الذى دشنه الآباء المؤسسون على مدى القرن التاسع عشر، ومن بعد ذلك إلى ما يبدو وكأنه إعادة التأسيس الثانى لذلك المشروع ذاته، عند مطالع القرن العشرين.

فقد مضى هؤلاء الآباء يمارسون ضروباً من الإختزال التى إستحال معها الواقع إلى محض أنماط من الممارسة البرانية (العاجزة) التى بدت معزولة عما يقوم وراءها من نظام للمعنى هو ما يؤسس لحضورها المهيمن. ومن هنا ما صاروا جميعاً إليه من أن تغييراً يطال هذه الممارسات، عند السطح، هو كفيل بإنجاز ما يستهدفون من تغيير كلي للواقع؛ وبما يعنيه ذلك من أن مفهوم التغيير لا ينطوى -والحال كذلك- على ما هو أكثر من إستبدال ممارسة "جاهزة" بأخرى "قائمة". وهكذا تبلور سعي هؤلاء الآباء، فى مجرد إستبدال "الممارسة الأوروبية" التى عاينوها وإنفتحوا عليها، بتلك الممارسة التقليدية العتيقة التى يعرفها عالمهم فى السياسة والثقافة بالذات؛ وهى الممارسة التى أدركوا تخلفها وبؤسها حين قاسوها على تلك التى كانوا قد تعرَّفوا عليها -مبهورين وأحياناً مفتونين- عند الغير (الذين إعتبروهم من المتقدمين). وبالرغم من أن تصور الواقع، كمجرد ممارسة فحسب، لم يكن موضوعاً للقول الصريح، عند هؤلاء، فإن هذا الإدراك للواقع (كممارسة) يتبدى وكأنه أحد اللوازم المنطقية للتصور الذى تبنّوه للحداثة؛ وإلى حد ما يبدو من أن الواحد منهما يؤسس للآخر؛ حيث

يتحدد تصور الحل لأزمة واقعٍ ما بطبيعة تصور تلك الأزمة نفسها. فإذ لم تكن الحداثة –بحسب المقاربة السياسوية لها من جانب آباء النهضة – إلا مجرد ممارسة برانية جاهزة (وذلك على نحو يلائم تفكير رجل السياسة –الذى وظَّفوا خطابهم لخدمة مشروع دولته– فى التحديث عبر نقل الجاهز[1])، فإن ذلك قد آل إلى –أو أنه قد إنبنى بالأحرى على– إختزال، هؤلاء الآباء، للواقع فى محض جانبه البرانى المرئي فى شكل ممارسة قائمة عتيقة، يمكن أن تحل محلها ممارسة بديلة جديدة.

وهكذا فإنه يمكن المصير –إنطلاقاً من أن تصوراً ما، إنما يعيِّن قرينه الذى يشتغل معه ضمن نفس السياق المعرفي– إلى أن التصور البرانى للحداثة الذى كشفت القراءة، فيما سبق، عن أنه هو الذى حدد ماهية مقاربة آباء النهضة لها، إنما يستلزم هذا التصور للواقع كمجرد ممارسة، لاشئ يقوم وراءها. لكن ذلك لا يعنى أن أحد التصورين هو فقط ما يحدد الآخر، بل إنهما يشتبكان فى جدلية يحدد فيها الواحد منهما الآخر، ويتحدد به فى آن معاً. ومن هنا إمكان القول، أيضاً، بأن تصور الواقع، كمحض ممارسة، قد تآدى إلى هيمنة تصور الحداثة كمجرد مكون براني، تماماً بمثل ما إن

(1) فى سياق تمييز خطاب السياسة عن غيره، مضى أحدهم إلى أن"الحاكم يتعامل مع "النسبيات" و"الملموسات" و"الذرائعيات" و"الغايات القصيرة أو المتوسطة الأمد". أنظر: سعد الدين إبراهيم: المثقفون والسلطة والمستقبل، ضمن كتاب: مستقبل الثقافة العربية (المجلس الأعلى للثقافة) سلسلة أبحاث ومؤتمرات، القاهرة 1997، ص215. وذلك –بالطبع– فى مقابل "التأسيسي" و"النظري" و"البعيد المدى" الذى ينشغل به غيره. ولعله يمكن القول إبتداءً من مفاهيم "مدرسة الحوليات الفرنسية" –وفى قلبها إسهام "فرنان بروديل" بالذات– أن السياسي يعمل على مفهوم "المدة القصيرة للتاريخ"، فيما يعمل غيره –والمفكر بالذات– على مفهوم "المدة الطويلة للتاريخ".

هذا التصور الأخير (للحداثة)، يؤسس للتصور الأول (للواقع). وهكذا فإن ما بين التصورين من تلازم يبلغ حد الجوهرية، يبرر إمكان إفتراض أن تكون المقاربة البرانية، غير المنتجة، للحداثة، إنما تنبني على هذا التصور المضمر للواقع كمجرد ممارسة (هى برانية بطبيعتها)؛ وبما يمكن أن يؤول إليه ذلك من إفتراض أن تصوراً مغايراً للواقع، يضيف إلى الممارسة ما يقوم تحتها من نظام المعنى، كان يمكن أن يتآدى إلى تصورٍ للحداثة، يقدر على أن يكتشف تحت مكونها البرانى ما يؤسس له من الجًوانى. وهكذا يكون الوعى قد أمسك بتصور الواقع، غير المُصَرح به فى كتابات آباء النهضة، إبتداء من التصور، الذى ساد فى هذه الكتابات، للحداثة[1].

وإذ جرى إختزال الواقع، على هذا النحو، فى مجرد الممارسة، فإن السعى قد إتجه إلى نقد "التخلف"، كمجرد ممارسة ليس لها –بدورها– ما يؤسسها، فى الأبنية العميقة لكل من العقل والواقع؛ اللذين يتبدى الخطاب بوصفه المفهوم الجامع لهويتهما المشتركة. وهنا يُشار إلى إن بؤس نقد الممارسة؛ الذى إستغرق مشاريع النهضة والحداثة العربية[2]، إنما يتآتى من إنبنائه بحسب إستراتيجية فى الإشتغال لا يعرف الوعى خلالها إلا التفكير بمنطق "الإحلال والإبدال"؛ وهو المنطق الذى ينبني على رفع شيئ

(1) إذا كانت كفاءة أى تحليل، إنما تتآتى من قدرته على إكتشاق العلاقات الباطنة بين المفاهيم، فإن ما أمكن بلوغه من بناء تصور "الواقع"، عند آباء النهضة، إبتداءً من الإمساك بتصورهم للحداثة، إنما يؤكد على كفاءة التحليل المتداول فى هذه القراءة.

(2) وأعنى مشروع النهضة الأول الذى بدا وكأنه قد بلغ نهايته، مع نهاية القرن التاسع عشر؛ على نحو إحتاج معه إلى إعادة تأسيس، إستمر معها المشروع يعمل، إلى ما بعد خمسينيات القرن المنصرم، حين بدأ تبلور ما بات يُعرف بالمشاريع العربية المعاصرة، على إثر الهزيمة العربية المدوية فى حزيران من العام السابع والستين.

"قائم"، ليحل محله شيئٌ "جاهز"[1]. وبالطبع فإن مثل هذا الضرب من التفكير الذى لا يعرف خلاله الوعى إلا مجرد الإنتقال من "القائم" إلى "الجاهز" –وبما يعنيه هذا الإنتقال الرتيب من ميكانيكية وآلية– هو من أكثر ضروب التفكير فقراً وسذاجة. إذ الحق أن تفكيراً يقوم على مجرد إحلال الجاهز محل القائم، لابد أن يكون هو الأكثر فقراً وعقماً؛ ليس فقط لأن حضور "الجاهز" يعنى الغياب الكامل للتفكير (بما هو فاعلية منتجة) أصلاً، بل ومن حيث أنه، وعلى فرض حضوره، يتسم بنزوع دوجماطيقي غالب، وذلك إبتداءً من عدم قدرته على مجاوزة "الجاهز"؛ الذى لا يمكن أن يكون، بما هو كذلك، موضوعاً لأى مساءلة أو حوار، بل نموذجاً للتسليم والتكرار. وغنيٌّ عن البيان أن هذه النزوع الدوجماطيقي يتعارض كلياً مع أى سعي إلى "إثارة الأسئلة" بكل ما ينطوي عليه ذلك

(1) ولسوء الحظ فإن الأنظمة العربية الحاكمة لا تفعل، من خلال الخطاب الذى يثرثر به مثقفها، إلا أن تمارس بنفس الطريقة؛ وأعني من حيث لا ترى فى الواقع إلا مجرد قشرته السطحية، وهو ما تآدى إلى أن كافة ما تدعيه من مشاريع ومبادرات إصلاحية لا يجاوز حدود تغيير تلك القشرة. وبالطبع فإنها إذ لا تعرف سبيلاً إلى ذلك إلا عبر السعى إلى إحلال وصفة جاهزة محل معضلة قائمة، فإن هذا الإحلال لم ينتج أثره فى الواقع تغييراً حقاً؛ وذلك إبتداءً من الغربة شبه الكاملة لذلك "الجاهز" –المراد إحلاله محل "القائم"– عن السياق الذى يُستدعى للإشتغال فيه. وكمثال على ذلك، يُشار إلى ما قيل –إبان ما يُسمى بالتعديلات الدستورية الأخيرة فى مصر– تبريراً لعدم تقييد ولاية الرئيس بمدد محددة، بأن الدستور المصرى يتفق فى ذلك مع ما إستقر فى الدستور الفرنسي الرصين من عدم تقييد الولاية الرئاسية بمدد محددة. إن الأكذوبة هنا تتآتى مما يخايل به هذا التبرير من التماثل بين السياقين؛ والذى هو تماثل زائف لا محالة، لأن أحدهما (وهو الفرنسي) ترسخت تقاليده الديمقراطية على نحو لا يمكن معه لهذا المبدأ أن يزحزح رسوخ تلك التقاليد، وأما الآخر (وهو المصرى) فإن ما يعرفه من رسوخ تقاليد الإستبداد، فى المقابل، سوف يجعل من هذا المبدأ مجرد آداة لتأبيد تلك التقاليد وتثبيتها.

السعي من المغامرة وإمكان التباين والمغايرة؛ والتى هى نقطة البدء الحقة فى الخصوبة التى يتسم بها أى تفكير خلاَّق.

وضمن هذا السياق فإنه يلزم التنويه بما يبدو من أن الإنحصار فى دائرة البرانى الملموس، هو أمر يناسب طبيعة الوعى الإنسانى فى مراحله الدنيا الأولى، وبما يعنيه ذلك من أن هذا الضرب من التفكير (الإحلالي للجاهز بالقائم) هو الأكثر إرتباطاً –فى الجوهر– بالمراحل الدنيا فى مسار تطور الوعى الإنسانى؛ وذلك إبتداءً من تعلقه بما يقبل المعاينة (والذى هو القائم والبرانى)، وعجزه عن مجاوزته إلى ما يقوم وراءه من الأبنية العقلية المحايثة التى هى مجردة بطبيعتها، والتى هى السياق الأنسب لإثارة أسئلة التأسيس؛ التى يصعب إلتماسها خارج تلك الأبنية.

فالملاحظ أن داعية الإصلاح العربى الذى إنبرى، منذ منتصف القرن التاسع عشر، ينتقد ضروب الممارسة التى تسود واقعه الجامد المستعصي على التغيير منذ قرون، لم يقصد إلا إلى إحلال ممارسة بديلة لتلك التى كان قد راح ينتقدها آنذاك. وبالطبع فإنه كان قد أدرك تلك الممارسة البديلة جاهزة مكتملة فى مواجهته مع النموذج الأوروبى، الذى كان هذا الداعية قد بدأ رحلة تعرّفه عليه –أو إصطدامه معه بالأحرى– منذئذ[1]. إن ذلك

(1) رغم أن "إكتشاف هذه الأوروبا الجديدة من طرف النخب العربية قد حصل بكيفيتين مختلفتين: من خلال معاينة إدارتها العسكرية والسياسية والإدارية فى البلاد العربية الواقعة تحت إحتلال جيوشها، ثم من خلال معاينتها فى عقر دارها، وتدوين تلك المعاينة فى نصوص إنتهى معظمها إلى الأدب السفارى أو أدب الرحلة. والمعاينتات اللتان ذكرنا كانتا أول مظهر للعلاقة المباشرة بها، قبل أن تبدأ النخب الفكرية فى تأليف صلات ببعض نصوص مفكرى الغرب الأوروبى، وفى تكوين صورة عن الخلفيات الفكرية (= الوجه الأخرلأوروبا) التى صنعت لها أسباب إنتهاضها الحضارى وعوامل الشوكة والغلبة"؛

يعنى أن وعى هذا الداعية لم يتطرق، إلا نادراً، إلى الإشتغال المعرفى على أنظمة المعنى الكامنة خلف كل من الممارسة التى يُراد إزاحتها وإقصائها، وتلك التى يُراد، فى المقابل، إحلالها وتثبيتها؛ والتى تقوم هى الأخرى فوق بناء نظام للمعنى لا يمكن لها أن تشتغل، على نحو منتج، خارج فضائه. ولسوء الحظ فإن الوريث الراهن لهذا الداعية، والذى هو صاحب المشاريع العربية المعاصرة، لم يزل يتأسى هذا التقليد للآن. والحق أن الأمر يقتضي إختباراً مدققاً لكيفية حضور الواقع، فى خطاب النهضة العربى، وذلك منذ لحظة تأسيسه عند مطلع القرن التاسع عشر، ومروراً بلحظة إعادة تأسيسه فى النصف الأول من القرن العشرين، وإنتهاءاً بما يمكن إعتباره تأسيسه الثالث، فى الربع الأخير من القرن ذاته، فيما بات يُعرف بمرحلة المشاريع العربية المعاصرة.

وإذ يتبلور النقد بهذه الكيفية، عند داعية الإصلاح فى القرن التاسع عشر، وكذا عند وريثه مثقف القرن الحادى والعشرين؛ وأعنى إبتداء من الحضور الطاغى لممارسة تنبثق، على نحو نموذجي، مكتملة وجاهزة أمام الوعى كبديل لتلك التى تشتغل على سطح واقعه، والتى تبدو ذات طابع إنحطاطى؛ فإن ذلك يعنى أن هذا الضرب من النقد لم يكن مقدمة لبلورة بديل ممكن حقاً، بقدر ما يبدو أن تبلور وإكتمال وجاهزية هذا

فإنه يبقى أن هذه "الأوروبا" قد ظلت –رغم تباين كيفيات الإكتشاف– أنموذجاً للإحتذاء، وليس موضوعاً للفهم والإحتواء؛ الأمر الذى يعنى أن أوروبا قد ظلت،فى كل الأحوال، موضوعاً لمقاربة "سياسية برانية" وليست "ثقافية معرفية". أنظر: عبدالإله بلقزيز –رضوان السيد: أزمة الفكر السياسى العربى،(دار الفكر) دمشق ط1) 2000) ص 52.

الذى جرى إعتباره بمثابة "البديل الأرقى"، لما يعاينون فى واقعهم من تأخر وفوات، يكون هو الداعى لتبلور هذا النقد. وإذ يبدو، هكذا، أن هذا البديل الجاهز الأرقى الذى يفكر به داعية الإصلاح، لم يكن نتاجاً لفعل نقدى يحقق نفسه فى قلب واقعه، وبحسب شروطه الكامنة، بل إنه كان يُراد منه أن ينتج هذا الفعل النقدى، فإن فى ذلك تفسيراً لعجز هذا النقد عن أن يكون منتجاً؛ وأعنى من حيث لم يتمخض عما ينبغى أن ينتهى إليه كل نقد حقيقي من تحرير الواقع من هيمنة ما يقبض عليه، ويحول دون تطوره طبقاً لشروطه غير القابلة للتجاوز أو القفز. وإذن فإنه النقد لا يقود –والحال كذلك– إلى التحرر، بل إلى تثبيت الهيمنة؛ وأعنى من حيث أن ذلك البديل الجاهز –المحرض على النقد– لا ينبني منفتحاً على الواقع، وفى حوار معه، بل يكون مفروضاً عليه من خارجه.

وإذن فالأمر لا يتعلق ببدائل ممكنة تنبثق عن نظام المعنى الكامن على نحو يسمح بإجتراح أفق للتطور يتبلوز من قلبه، بقدر ما يتعلق ببدائل تفرض نفسها جاهزة على سطح نظام المعنى المهيمن على نحو يكشف عن سيادة منطق "للتبدل" لا "التطور". ولسوء الحظ، فإن الخطاب العربى الراهن لم يعرف منذ إبتداء تبلوره إلا الإشتغال النقدى بحسب منطق "التبدل"؛ ومع ملاحظة أن هذا التبدل لم يكن يعنى إرتفاعاً للواحد من هذه البدائل بالأخر، بقدر ما كان يتكشف عن تجاورها وتزاحمها، بل وحتى إختلافها وتناحرها، على سطح الواقع[1].

(1) ولعل بؤس الإختلاف بين تلك البدائل يرتبط بأنه كان من قبيل الإختلاف الذى لا يثرى موضوعه، وذلك من حيث لا يسمح لعناصره بغير التناحر، و لم يكن من قبيل الإختلاف الخلاَّق الذى يمكن لعناصره أن تتحاور، بل وتتفجر فى بنية أعلى أرقى منها. فأنْ يرى

والحق أن النقد بحسب منطق التبدل يبقى نقداً خارجياً محضاً بإعتبار أن أصله ومركزه إنما يقع خارج بنية نظام المعنى المؤسس للممارسة السائدة فى الواقع؛ حيث تكمن نقطة بدئه فى الإنبثاق المباغت والصادم لبدائل جاهزةً ومكتملةً، تفرض نفسها على نظام المعنى الكامن من الخارج[1]. فلقد كان العرب، ولا يزالون، ينتقدون ضروب الممارسة التى تسود واقعهم بإسم إيديولوجية ما (ليبرالية وماركسية وغيرها)، عرفوها جاهزة، وراحوا يستعيرونها كبديل لما يسود عالمهم من تخلف وفوات. وعبر ذلك، فإن هذه الإيديولوجيات كانت، من جهة، تتعرض للعزل عن نظام المعنى الذى تنتمى إليه؛ والذى ينطوى على منطق إشتغالها ونظام العلاقة بينها، لتشتغل، من جهة أخرى، فوق سطح نظام للمعنى لا تنتمى إليه تاريخياً ومعرفياً. ولعل كون مركز العلاقة بين هذه الإيديولوجيات أو النماذج الجاهزة يقع خارج الواقع الذى يُراد لها أن تشتغل على سطحه، وليس داخله، إنما يتكشف عن حقيقة أن "منطق التبدل" هو فى جوهره "منطق هيمنة"، ليس فقط لأنه ينبني على مبدأ الفرض من الخارج لبديل

"داعية الإصلاح" أن جوهر الأزمة العربية يقوم فى البعد عن الأصل الديني، ثم يراها "داعية العلم" فى الركون إلى ذات الأصل الديني على حساب "النموذج العلمى المادي"، لا يمكن أن يكون أبداً من قبيل الإختلاف الخلاّق، بل هو التناحر، بينهما، الذى تشقى به الممارسة العربية للآن. ولعل الأمر كان يقتضى، تجنباً لذلك، ضرورة تبلور مفهوم منضبطٍ للواقع؛ على نحو يتحقق معه التعيين الدقيق لأصل أزمته.

(1) وهكذا فإن نقداً ليبرالياً أو حتى إسلاموياً للممارسة السائدة فى الواقع العربى الراهن، إنما ينطلق من تبلور هذه البدائل كنماذج جاهزة ومكتملة خارج نظام المعنى المؤسس لتلك الممارسة؛ وأعنى من دون أن تكون ممكنات تبلورت عن تفكيك ونقد نظام المعنى نفسه. وفى كلمة واحدة فإنه النقد لا ينتج بديلاً بقدر ما يكون، هو نفسه، نتاجاً لبديل جاهز.

(والذى لابد أن يكون فرضاً قسرياً لا محالة)؛ بل ومن حيث يسعى كل واحد من هذه البدائل، فى تناحره مع غيره، إلى أن يزيحه توطئة لترسيخ هيمنته الخاصة.

وهكذا فإنه، ومع صرف النظر عن عجز هذه الإستراتيجية النقدية عن إنجاز شئ ذى بال –لأنها تجعل الوعى أسير ألعوبة التبدلات التى تجرى على سطح الواقع، تاركة تحته نظام المعنى الأعمق غير مكتفٍ فقط بأن يعوق ويمنع تلك البدائل التى تطفو على السطح من أن تنتج حقاً، بل وأن يحيلها إلى زخارف وزركشات يطيل بها أمد بقائه البائس، فإنه يبقى أنها (أى هذه الإستراتيجية)[1] تتكشف عن مفارقة أن النقد، إذ يقصد إلى تقييد السلطة وتحديدها، يكاد ينتهى –حين يقف عند حدود عالم الممارسة من دون أن يتجاوزه إلى نظام المعنى القار وراءه– إلى إطلاق هذه السلطة وترسيخ هيمنتها؛ وذلك من حيث ينبنى معرفياً بحسب منطق للتبدل هو فى جوهره منطق للإكراه والفرض القسرى؛ والذى هو –فى الجوهر– منطق كل سلطة قامعة[2].

---

(1) ولسوء الحظ، فإن الخطاب العربى الحديث لم يعرف إلا الإشتغال بحسب هذه الإستراتيجية النقدية؛ وأعنى من حيث لم يعرف إلا أشتاتاً من الإيديولوجيات المبعثرة (ليبرالية أو ماركسية أو قوموية أو حتى إسلاموية) التى تتناحر، فى تبدّلها، على سطحه، ولكن من دون أن تملك القدرة أبداً على النفاذ إلى صميم بنيته الصلبة أو خلخلة نظام المهيمن داخله، وبما يحيل إلى أن آلية الإشتغال داخل الخطاب لا تتجاوز تبدلات السطح (أو الإيديولوجيات والبدائل الجاهزة) وثبات العمق (أو نظام المعنى والبنية).

(2) وهنا تحديداً تكمن الأزمة الحقيقية للمعارضة العربية التى لم يستطع المضمون الذى تترثر به فى مواجهة الأنظمة الحاكمة أن يخفى حقيقة كونها الإمتداد المزركش لأنظمة كالحة لم تعد تجدى معها أى مساحيق تتجمل بها.

وإذ يمكن إعتبار ما سبق من تحليل طريقة إشتغال الخطاب العربي الحديث -على النحو الذى لاح معه أنه لا يعرف إلا تبدلات الأقنعة الحداثية المستعارة الجاهزة (من منظومات إيديولوجية) فوق سطح الواقع، ومع ثبات نفس النظام العميق للخطاب الذى ينتمي إلى اللحظة التراثية- إطاراً مرجعياً لقراءة ما يُقال أنه "تحولات الثقافة العربية من منظور حقوق الإنسان"[1]، فإنه يمكن التأكيد على أن ما تشير إليه تلك القراءة الحقوقية من "إن ثمة تحوُّلاً جزئياً طرأ أو يطرأ على الثقافة السياسية العربية خلال الأعوام القلائل الأخيرة"، إنما يندرج ضمن نفس منطق إشتغال الخطاب على النحو الذى تتبدل فيه الأقنعة على سطحه مع ثبات بنيته ونظامه العميق. ولعل ذلك يجد ما يدعمه فى ما لاحظته تلك القراءة الحقوقية من أن "هذا التحول يظهر بالذات فى بنية الخطابات السياسية المعارضة"؛ الأمر الذى يؤكد على أن الأمر لا يتجاوز حدود التصارع الإيديولوجى إلى الإنفلات من نظام الثقافة المهيمن؛ والذى هو نظام تسلطي وشمولي بإمتياز. وبالطبع فإن هذا الإنفلات مشروط بنوع من النقد المعرفي الذى لا تتوفر عليه تلك الخطابات السياسية المعارضة؛ والتى يكشف هذا النقد أنها تنبني، هى نفسها، على نفس النظام الكامن لخطاب الثقافة المهيمنة. ولعل ما لاحظته تلك القراءة أيضاً من أنه "لا يمكن القول إن هذا التحول جذري أو كامل أو أنه مستقر وثابت وغير قابل للإنتكاس. بل إنه لا يمر أبداً بسهولة، ولا ينضج بصورة مطردة أو بدون معارضة ضارية من جانب

(1) عنوان ورقة كتبها محمد السيد سعيد فى التقرير السنوي عن حالة حقوق الإنسان فى العالم العربي الصادر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. أنظر: رواق عربي (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) القاهرة، 2009.

بعض المنظرين الأقدم لهذه التيارات، أو دعاتها والمحرضين السياسيين الكبار، بل وبعض القادة المُعترف بهم لهذه التيارات" مما يؤكد على حقيقة أن ما يحدث داخل تلك التيارات مما يقال أنه "تحوُّل" لا يجاوز كونه محض ضرب من التناحر الإيديولوجى داخل تلك التيارات؛ وعلى النحو الذى يندرج به ضمن منطق "التبدُّل" السطحي وليس "التحوُّل" البنيوي.

ولعل تحليلاً لما تشير إليه تلك القراءة من "تحولات ثقافية فى قلب الظاهرة الدينية السياسية التى إجتاحت العالم العربي خلال العقود الثلاثة الماضية" لمما تؤكد على أن الأمر لا يتعلق بتحولات بنيوية فى الثقافة، بقدر ما يتعلق بالتناحر الإيديولوجي بين الأجنحة المكوِّنة للظاهرة من جهة، وبما يبدو أنه تراجعات تكتيكية تفرضها تغيرات البيئة التى تعمل فوقها الظاهرة من جهة أخرى. وهكذا فإن ما تلحظه تلك القراءة من "هبوط المنابع السياسية للعنف الديني" لا يحيل إلى إنقلاب طال الخطاب العميق المؤسس للظاهرة الدينية السياسية (والذى هو خطاب تسلطي وقمعي بإمتياز)؛ وعلى نحو أصبح معه خطاباً إنسانياً تسامحياً، بقدر ما يتعلق بتبدلات سطحية ترتبط بتغيير الخصوم وذلك "كالتحول –مثلاً– من معارضة نظم الحكم إلى معارضة تيارات الفكر والسياسة الأخرى"؛ وإلى الحد الذى تنقلب معه تلك الظاهرة لتصبح موضوعاً "للتوظيف السياسي الحكومي المباشر للتدين لصالح تثبيت العقد الإستبدادي إستناداً إلى تبريراته الفقهية التاريخية". بل إنه وحتى فى حالة الجماعات التى نشطت فى نقد الإستبداد والدولة الإستبدادية، فإن ذلك قد "نتج كرد فعل ضد محاولة نظم الحكم التسلطية والبوليسية سحق الحركة الإخوانية"،

وبما يعنيه ذلك من أن هذا النقد للدولة الإستبدادية (وليس للإستبداد والخطاب المؤسس له) هو رد فعل سياسي وليس نتاج تحول بنيوى فى نظام الخطاب المؤسس للظاهرة. وبما هو رد فعل سياسي فإنه لن يتورع عن إعادة إنتاج نفس الإستبداد الذى تمارسه الدولة، ولكن تحت رايات إيديولوجية مغايرة لتلك التى ترفعها الدولة بالطبع. ولعل ذلك ينطبق على ما أدركته تلك القراءة من أن التحول فى التيارين القومى واليساري يندرج فى إطار نقد الدولة الإستبدادية التسلطية؛ حيث يبقى هذا التحول مجرد رد فعل سياسي لا يعبر عن تحول فى البنية العميقة للخطاب المؤسس للتيارين، وهو الأهم. فمن دون هذا التحول سيبقى الإستبداد يعيد إنتاج نفسه من وراء الشعارات البراقة للديمقراطية ومفردات حقوق الإنسان بمثل ما هو حاصلٌ الآن.

وإذ النقد فى عالم الممارسة ينبنى، هكذا، بحسب آلية للتبدل تناسب منطق الإيديولوجيا الذى يهيمن على التفكير فى هذا العالم البرانى؛ فإنه حين يتجاوز إلى الإشتغال على نظام المعنى الكامن خلف هذا العالم البرانى، ينبثق- فى المقابل- عن ضرب من المنطق المغاير يتآتى من قدرة الوعى عبر الهيمنة على هذا النظام المتخفى على إجتراح أفق للتطور يتبلور فيه البديل الممكن حقاً للممارسة السائدة؛ والتى كانت هى نفسها بديلاً تحققت له السيادة من بين بدائل عدة، وإستنفد -رغم إستمرار شرطه- طاقته وقدرته على إنتاج الجديد. وإذن فإنه البديل ينبثق، ضمن هذا السياق المعرفي المغاير، لا كمعطى تبلور وإكتمل وأثبت كفاءةً وفاعلية فى واقع مغاير (عند الغرب الحاضر)، أو فى لحظة مباينة (عند السلف الغابر)

فيسعى الوعى إلى فرضه قسراً من الخارج على واقعه البائس، على نحو يظل فيه هذا البديل المعطى دائراً فى فلك النظام المهيمن، بل يتبلور من حقيقة أن خلخلة نظام المعنى المتخفى تحت قشرة الممارسة البرانية فى واقع ما؛ وبما يستتبع ذلك –لا محالة– من الإمساك بهذا النظام الكامن والهيمنة عليه، إنما تسمح بتجاوزه والإنفلات منه إلى ممكنات حقة ينطوى عليها هذا الواقع، للمفارقة، فى باطنه، ولكنها تبقى مقموعة تحت وطأة نظام المعنى المتكلس القائم؛ الذى لا يسمح لها أن تتفتح أو تتطور. وهكذا فإن الأمر ضمن سياق نقد نظام المعنى لا يتعلق ببدائل جاهزة لا تعرف، فى تزاحمها على سطح الخطاب، إلا التنابذ والتناحر أو حتى التجاور، بقدر ما يتعلق بممكنات باطنة تنبثق بحسب آليات التطور والتجاوز.

وإذا كان العجز عن إنجاز هذا النقد لنظام المعنى الكامن سيظل يجعل الممارسة العربية طافية بمضمونها الحداثى فوق نظام للمعنى لا تنتمى إليه؛ وأعنى من حيث يكاد ينتمى هذا النظام بكليته إلى عالم التراث، فإنه سيظل أيضاً يكرس ذلك الإنقسام الفاجع بين عالمين ينتميان إلى أنظمة ثقافية متباينة، أو حتى متناقضة؛ ولكن –وتلك مفارقة– من دون أن ينشأ عن هذا التناقض القائم فى الواقع أى توتر أو تنافر يستشعره الوعى المُعاين لهما كموضوعين يشتغل عليهما[1]؛ وبكيفية لابد أن يندفع معها –حال معاناته هذا التوتر– إلى رفع هذا التناقض وإدراك وحدة موضوعاته، لكى يبرأ من

(1) ولعل هذا التصور للوعى خاضعاً لسطوة موضوعاته على نحو يكاد يكون مطلقاً، يتجاوب مع تصوره، فى النسق التراثي المحدد لبناء هذا الوعى؛ وأعنى به النسق الأشعرى، لا كفاعلية حرة، بقدر ما هو فاعلية مقيدة ومشروطة بشئ يفرض نفسه عليها من خارجها". أنظر: علي مبروك: الخطاب السياسي الأشعرى (دار رؤية للنشر والتوزيع) القاهرة، 2007، ط1، ص29.

ضروب التمزق والتوتر التى لابد أن تشقيه بوطأة ضغوطها. وهكذا فإن ما يُشار إليه من أن الواقع العربي "يعاني من الإنفصام فى الدرجة الأولى، وذلك لأن حقيقته الخفية (التقليدية) تقع مباشرة تحت مظهره الحديث، فينشأ عنهما تنافر وتوتر وتناقض"[1]، لا يلزم عنه أن الوعى يعانى من ذات الإنفصام، بل إنه يبدو بريئاً منه تماماً؛ وأعني من حيث لا يقارب ما يعكسه بناء الواقع من شكل (حديث) يقوم على سطح مضمون (تقليدي) كتناقض لابد من رفعه، بل كنوع من التعايش أو التجاور المشروع بين أطراف لا يحيل ما يقوم بينها من التباين إلى تناقضها[2]. وهكذا فإن الوعي –وهنا تقوم المفارقة– إنما يقبل بما يقوم فى الواقع، من تجاور أنظمة تنتمى إلى أزمنة ثقافية متباينة، أو حتى متعارضة، بوصفه وضعاً طبيعياً لابد من تثبيته، وليس بإعتباره تناقضاً لابد من رفعه؛ إبتداءاً مما يؤول إليه من إنقسام الوعي وشقائه[3].

(1) هشام شرابي: النظام الأبوي (سبق ذكره) ص60.

(2) وهكذا فإن ما يقوم من تباين بين تيارات الخطاب العربي الحديث فى تعيين نوع الشكل "الحديث" الذى يقوم على سطح المضمون "التقليدي"؛ حيث هو الشكل الليبرالي عند البعض، والشكل الإشتراكى عند آخرين، والشكل التقنى والمعلوماتي عند فريق ثالث، لا يؤثر ألبتة على حقيقة إتفاق هؤلاء الفرقاء على أنه لا تنافر أو خصام بين الشكل الحديث، بصرف النظر عن نوعه، وبين المضمون التقليدى القائم تحته.

(3) ومن هنا أن الوعى العربى قد ظل، على مدى القرنين الفائتين وحتى الآن، يتعايش فى سلام، ومن دون أدنى إحساس بالتمزق والشقاء، مع واقع لا يعرف إلا ضروب من الثنائيات المتجاورة التى لا تلتئم أبداً، وذلك من قبيل الأصالة والمعاصرة أو الوافد والموروث أو التراث والتجديد أو التراث والحداثة وغيرها. وبالطبع فإن إستمرار هذه الثنائيات من دون رفع لما يقوم بينها من الإنقسام والتشرذم حتى الآن، لا يرتبط بما يمكن أن يُصار إليه من عجز الوعى عن إذابة ورفع تناقضات هذه الثنائيات المتجاورة، بل من حقيقة أنه لا يدرك ما يقوم فى الواقع من هذه الثنائيات بوصفه تناقضاً أصلاً.

والحق أن عدم إدراك الوعى العربي الراهن لحقيقة الثنائيات الضدية التى يزخر بها واقعه، بإعتبارها تناقضات تقتضى الرفع والإزاحة؛ إنما يجد تفسيره كاملاً فى تاريخ إنبنائه المعرفي ضمن الفضاء الواسع للمنظومة الأشعرية المهيمنة. فقد إستقرت هذه المنظومة على مقاربة التناقض بوصفه مجرد نوع من التجاور المشروع؛ وعلى النحو الذى راح يجرى معه تداول الثنائيات الضدية داخلها، لا كنقائض، بل كعناصر تتجاور مؤتلفة، وينبغي للعقل أن يقبل بها بما هى كذلك من أجل بناء وصوغ العقائد. ولقد حدث ذلك حين أدرك أتباع "الأشعرى" أن طريقته فى "الإستدلال –على منظومته العقائدية– بالأخبار"؛ التى بلورها قصد الإنتقام من خصومه المعتزلة، والتى كانت تتسق، على نحو كامل، مع المضمون العقائدى الذى راح يصوغه فى خصومة كاملة مع المضمون العقائدى للمعتزلة، إنما تفتقر إلى الكفاءة فى سياق عالم الجدال والمناظرة، الذى راح يفرض نفسه عليهم بكل ما يجرى تداوله فيه من مفردات ومفاهيم ذات دلالة فلسفية وعقلية. ومن هنا أنهم راحوا يستعيدون طريقة المعتزلة العقلية فى الإستدلال بالأعراض، للبرهنة بها على العقائد (ذات المضمون الإخباري) التى صاغها إمامهم الرائد. فبدا، هكذا، وكأن ما هو عقلي يُستعار لكى يجري توظيفه كقناع تحتجب وراءه الأشعرية، لخدمة مضمونها العقائدى المجاوز لحدود العقلي. وبالرغم من أن ضروباً شتى من التناقض قد ترتبت على هذا الجمع الصورى بين العقلي واللاعقلي، فإنه يبدو أن الوعى الأشعري لم يشعر بوجود التناقض؛ ناهيك عن أن يدركه. وبالطبع فإنه لو كان الوعي الأشعرى قد أدرك التناقض الكامن فى هذا الجمع الصورى

بين العقلى (كطريقة) واللاعقلي (كمضمون)، لكان قد سعى إلى رفعه، وذلك عبر ترك الطريقة العقلية المُستعارة تلعب دوراً فى تحديد المضمون الإخباري اللاعقلي، فترتقي بما فيه من العناصر اللاعقلية إلى مقام العقلي. ومن هنا أن الأمر لم يتجاوز حد مجرد الجمع الصوري التجاوري بين كل من الطريقة (العقلية)، والمضمون (اللاعقلي)، ومن دون الإحساس، ناهيك عن الوعى، بما يقوم بينهما من التناقض. ولسوء الحظ، فإن هذا الجمع التجاورى هو ما يزال يحدد، وإلى الآن، بناء كل من الوعى والواقع العربيين[1].

وإذ يبدو هكذا أن إدراك الوعى لما يقوم فى واقعه من ثنائيات متجاورة، كتناقض لابد من رفعه، ومن ثم القفز منه إلى تركيب جديد يجد فيه الواقع حلولاً لمسائله المعلقة، إنما يرتبط بنقد وتفكيك نظام المعنى (الأشعري) المهيمن فى هذا الواقع -والذى يكمن تحت سطح ممارسة لا تنتمى إليه- وذلك من حيث لا يمكن نفى تعارضهما ورفعه إلا عبر بوابة هذا النقد فقط؛ فإنه يبدو أن نقداً لهذا النظام المتخفى لا يمكن أن يكون إلا نقداً، فى الجوهر، لخطاب التراث الذى ينتمى إليه ويتحصن فيه هذا النظام. وهنا يلزم، لا محالة، التمييز بين التراث فى كليته؛ وأعنى التراث كفضاء

(1) فالحق أن الممارسة العربية الراهنة تكاد أن تنبني كاملة بحسب هذا الجمع التجاورى بين قشرةٍ الحداثة من جهة، وبين ما ينتمى إلى عالم التراث الراسخ من جهة أخرى. فالإنتخاب، مثلاً، كمفهوم ينتمى إلى عالم السياسة الحديث يتجاور مع مفهوم البيعة الذى ينتمى إلى عالم السياسة الشرعية. والنظرية العلمية الحديثة التى تنبني على اللايقين والقابلية للتكذيب تُستخدم فى تعزيز اليقين الذى تزهو به أنساق عقائد قديمة. وفى كل ذلك فإن الوعى يتقبل الجمع بين تلك الثنائيات الضدية فى ألفة وسلام، يحولان بينه وبين إدراك ما بينها من تناقض.

تتوزع فيه أنظمة متباينة تتكشف، فى تباينها أو حتى تناقضها، عن جدليته الحية، وبين التراث بحسب إستخدامه كأساس لتبلور نظام المعنى المؤسس للممارسة العربية الراهنة، والذى يكاد ينصرف إلى واحد فقط من هذه الأنظمة؛ وأعنى به ذلك الذى تحققت له السيادة داخل التراث عبر عملية إقصاء تاريخية ومعرفية لكل ما سواه. فقد ظل التراث فى كليته صيرورة حية تتسع- عبر ضرب من الجدلية الخلاقة -لقوى وأنظمة شتى ظلت خاضعة فى علائقها لقانون خاص يتعذر إلتماسه خارج تلك الصيرورة التى راحت تتسع حتى للمنجز الحضارى الخاص بثقافات مغايرة، والذى جرى إستدماجه ضمن البناء الخاص للذات، وذلك إلى أن تكلست الجدلية وتجمدت الصيرورة وتضعضعت كلية التراث حين تمكن واحد فقط من هذه الأنظمة، من تحقيق هيمنته عبر التوظيف المراوغ لآليات الإقصاء والتماهى؛ أعنى إقصاء الأخر/الخصم من جهة، والتماهى، من جهة أخرى، مع ما يتصور أنه "الحق" الذى راح يدعى إمتلاكه هو وحده؛ وبما يتجاوب مع هذا التماهى الذى يتم مع ما يُقال أنه "الحق" على صعيد النظر، من التوّحد الذى يتحقق، على نحو عملي، مع "سلطة" تقوم فى الواقع، راحت تكرس هيمنة هذا النظام فى مواجهة غيره من الأنظمة المناوئة، بمثل ما راح، بدوره، يرسخ ويؤبد هيمنتها بإزاء خصومها؛ وبحيث بدا وكأن الإقصاء الإيديولوجى والتاريخى للمناوئ/الخصم، يوازيه الإقصاء الإبستيمولوجى لنظامه المعرفى/النقيض. وضمن هذا السياق، فإن الأمر لم يقف عند حد إمتلاك السلطة إضافة إلى ما يدعيه من إحتياز الحقيقة، بل إنه قد راح يخفى حقيقة كونه خطاباً لسلطة وراء

الإدعاء بأنه خطاب الحقيقة. وهكذا إبتدأت لعبة تخفي سلطة "القوة" وراء سلطة "الحقيقة" التي لا يزال هذا الخطاب المهيمن يمارسها للآن.

وبالطبع فإن التراث الذى يُشار إلى إستمرار حضوره وفعاليته تحت سطح الممارسة العربية الراهنة لا ينصرف إلى تلك الصيرورة الحية التى إتسعت، عبر الجدلية، لأنظمة وقوى مختلفة، بل ينصرف إلى لحظة الهيمنة المنفردة لنظام واحد تسيَّد الساحة بإدعاء كونه خطاب الحقيقة الذى راح، بسلطة إمتلاكه المزعوم للحقيقة، يقصي غيره من خطابات كان لابد من النظر إليها بإعتبارها ضروباً من "الآراء المعكوسة والأهواء المنكوسة"؛ وذلك بحسب وصف "البغدادي" الذى هو أحد بناة الخطاب المهيمن الكبار. ولأن تراثاً كهذا قد راح ينبنى بحسب آليات الإقصاء والإزاحة كان لابد أن يؤول إلى دعم وتثبيت سلطة تبغى ترسيخ هيمنتها على نحو مطلق، فإن ذلك يعنى أن نظام المعنى المؤسس للممارسة الراهنة ينطوى– إذ ينتمى إلى تراث الإقصاء والإزاحة– على كل ما يؤول إلى إطلاق السلطة، وليس تقييدها. ومن هنا تنبثق المفارقة زاعقة؛ وأعنى مفارقة ممارسة تطمح إلى تقييد السلطة وكبحها بالقانون، بينما تطفو فوق نظام للمعنى يكرس للسلطة مطلقة ومنفلتة من أى تحديد بقانون أو غيره. وبالطبع فإنها المفارقة تتكشف عن مأزق يلزم رفعه؛ وأعنى مأزق خطاب يسعى به العرب إلى تدشين ممارسة ذات طابع ديمقراطى فوق نظام للمعنى ذى طابع إقصائى وإستبدادى.

إن رفعاً لمثل هذا المأزق ينبغى ان ينطلق من هيمنة الوعى على هذا النظام الذى يمارس، متخفياً وكامناً، فعاليته خارج أى سيطرة؛ وذلك

عبر تفكيكه ورده، تاريخياً ومعرفياً، إلى السياق الذى أنتجه وتزاحم فيه مع غيره، فأزاحه مُرسخاً لهيمنته ومنفرداً بالساحة وحده. إن قيمة هذا التفكيك والرد التاريخى والمعرفى لنظام المعنى –المنفلت من كل ما يحدده– إلى سياقه، تتأتى لا من مجرد الكشف عن الشروط الإيديولوجية والآليات المعرفية التى راح يتعالى بها هذا النظام إلى فضاء المطلق، مقصياً لغيره ومرسخاً لهيمنته، بل ومن حيث يكشف –وهو الأهم ضمن سياق هذا التحليل– عن ما يمكن إعتباره أصولاً لأنظمة مغايرة أُزيحت وأُقصيت وليس من سبيل أبداً إلى إعادة بنائها إلا عبر تفكيك هذا النظام الذى أقصاها، والإرتداد به إلى السياق الذى يتكشف تحليله عن مراوغة نظام لم يعرف سبيلاً إلى التعالى بنفسه فوق تحديدات التاريخى القابل للإنحلال والتجاوز، إلا عبر بعثرة نقائضه والتنزُّل بها إلى حضيض "المدنس" كأنقاض يرتفع فوقها، متسامياً، إلى مقام "المقدس". وإذن فإنه إذا كان، من جهة، سياق بناء هيمنة، فإنه قد كان، من جهة أخرى، سياق تقويض أنظمة. إذ الحق أن نظاماً يسعى لفرض هيمنته عبر الإقصاء، لا التجاوز، لا يقبل أبداً أن تحضرالأنظمة المراد إزاحتها –وليس تجاوزها– كنقائض، بل كأنقاض؛ لأن حضورها كنقائض يعنى أن يستدمجها النظام –إذ يسعى إلى تجاوزها– ضمن بنائه الخاص. إن كون علاقة النظام مع غيره هى علاقة إقصاء، لا تجاوز، لم يكن ليسمح لهذا الغير إلا أن يحضر كأنقاض مبعثرة، وبكيفية تتيح له أن يستخدم عناصرها الجزئية، فى حال عزلها عن السياق الكلي الذى لا معنى لها خارجه، فى المخايلة بالإتساع لنقائضه. والحق أن الأمر لم يبلغ أبداً حد إتساعه لنقائضه، وإقتصر فقط على توظيف بعض

المفاهيم الجزئية ضمن بنائه، ولكن بعد تخليصها من حمولات المعنى التى كانت لها فى سياقاتها الأصلية. ولعل ذلك هو جوهر ما جرى لأحد أكثر المفاهيم مركزية عند المعتزلة الأوائل بالذات؛ وأعنى به مفهوم "الطبع" الذى راح يتسع له النسق الأشعرى المهيمن، مع الغزالى، ولكن بعد أن تم تحريره كلياً من المعنى الذى كان له فى سياقه المعتزلي الأصلى. وإذ يبدو، هكذا، أن المفهوم لا يكون مسموحاً له بالحضور إلا بعد تجريده من المعنى الذى يحمله داخل السياق الذى تبلور داخله، فإن ذلك يعنى، على نحو صريح، أن النظام المهيمن لم يكن ليستحضر الأنساق النقيضة، ضمن بنائه، إلا كمحض أنقاض مبعثرة، لكى يسهل تجريدها من حمولات معانيها الأصيلة.

ومن هنا أن المجال الخاص بالنظام المهيمن لم يتسع لتلك الأنظمة النقيضة، ناهيك عن أن يتسع بها، بل الحق أنها قد راحت، هى نفسها، تضيق وتنغلق حين راح هذا النظام ينسرب إليها مخترقاً أبنيتها العميقة؛ محطماً لها ومهدراً لما تحمله المفاهيم المتداولة فيها من المعنى؛ الأمر الذى آل بها إلى أن تنشغل بإعادة إنتاجه لا غير، فيما بدا وكأنه الشاهد الأهم على نجاح هذا النظام فى فرض هيمنته على بناء الثقافة بأسرها. ومن جهة أخرى، فإن هذه الأنظمة لم تتحول إلى عناصر جزئية فى صيرورة كلية تفقد فيها وجودها الجزئى الخاص لحساب وجود أرقى يستوعبها ويتعداها فى آن معاً؛ وأعنى أن تجاوزها إلى لحظة أعلى لم يتحقق (لأن النظام قد بلور علاقته معها بحسب آلية البعثرة والإقصاء، وليس الإستيعاب والتجاوز). ومن هنا أن هذه الأنظمة قد ظلت –رغم التقويض والبعثرة– تحتفظ

بجوهرية ممكناتها التى لم يحدث أن جرى إستنفادها داخل الثقافة. إذ الحق أن للثقافة -أى ثقافة- زمانها الخاص الذى تتحدد داخله مدى فاعلية أى مفهوم أو إستنفاده لكافة ممكناته على نحو لا يستحق معه البقاء، ولكن من دون أن يعنى ذلك تقوقع الثقافة داخل هذا الزمان الخاص مكتفية بما تنتجه فى عزلة عن غيرها. إذ الحق أن كفاءة مفهوم الزمان الخاص للثقافة لا تقف عند مجرد تحديد مدى فاعلية المفاهيم المُنتجة داخل ثقافة ما، أو إستنفادها لكافة ممكناتها على نحو يصبح معه إستمرارها فى التداول محض تكرار وموات، بل ويحدد مدى قدرة تلك الثقافة- عبر المثاقفة- على الإستدماج الخلاق لمفاهيم تنتمى إلى ثقافات مغايرة على نحو تتجاوز معه مجرد الإستهلاك الفقير لهذه المفاهيم.

المهم أنه يبقى أن تقويض نظام معرفى وبعثرة مفاهيمه -فى لحظة ما داخل الزمان الخاص بالثقافة -لا يجرد هذه المفاهيم من ما تحمله من ممكنات طالما لم يتم إستنفاد تلك الممكنات فى بنية أرقى. إذ يبقى رفع الممكنات الخاصة بأى مفهوم ممكناً فقط عبر الإستنفاد ضمن تلك البنية الأرقى، وأما من دون هذا الإستنفاد، فإن المفاهيم تظل، رغم إنتقاضها وتبعثرها، ذات قابلية للحياة فى الزمان الخاص بالثقافة؛ وهى قابلية ذات قيمة جوهرية لهذا الزمان، لأنه يدخل، هو نفسه، إلى دائرة التحجر والجمود إذا لم ينطوى على مثل تلك المفاهيم التى لم تستنفد بعد ممكناتها وقابليتها للحياة. والحق أن هذا الزمان إنما يستمد حياته الحقة من تلك المفاهيم التى لم تستنفد ممكناتها داخله، لأنه إذ لا يقدر على أن يحيا بمفاهيم إستنفدت ممكناتها على نحو كامل وإلى الحد الذى أصبحت معه

عبئاً عليه وعلامة على جموده، فإنه لا يقدر على أن يلتمس أسباب حياة حقة من مفاهيم تنتمى إلى ثقافة لها زمانها الخاص؛ وذلك إبتداءً من أن حياة تلك المفاهيم نفسها تبقى، رغم حيويتها وخصوبتها فى زمان ثقافتها الخاص، مشروطة بأن يكون الزمان الخاص للثقافة التى يُراد لتلك المفاهيم أن تنتج فيها زماناً حياً، وليس ميتاً، لأن حياةً لا يمكن أبداً أن تتفتح فى خواء وموات[1].

وإذ يبدو، هكذا، أن مفاهيماً تنتمى إلى لحظة ما (ولتكن أقدم) فى الزمان الخاص بالثقافة العربية، أو حتى أى ثقافة أخرى، إنما تقبل الحياة -إبتداءً من إحتفاظها بممكنات لم تُستنفد بعد- فى لحظة أخرى أحدث داخل نفس الزمان، وإلى حد أن تتجدد دماء الحياة فى شرايين هذا الزمان المتصلبة، وذلك بفضل الممكنات والقوى الحية التى تحتفظ بها هذه المفاهيم فى جوفها؛ فإن ذلك يفتح الباب أمام إمكانية تبلور أنظمة للمعنى فى هذه الثقافة تغاير ذلك النظام الذى يهيمن داخلها الآن، وعلى نحو يسمح بممارسة مغايرة، فى الجوهر، لتلك التى تسود الواقع الراهن لتلك الثقافة؛ والذى يبدو مستعصياً على أى تغيير حقيقى إبتداءً من كونه محكوماً بنظام للمعنى لا يسمح إلا بتبدلات السطح مع ثبات ما وراءه فى العمق.

(1) وكمثال، فإن مفهوم "دولة القانون" الذى يُراد له الآن أن ينتج فى العالم العربى، إنما يفترض أن يكون الزمان الخاص بالثقافة العربية زماناً حياً، وليس زماناً ميتاً؛ وهى الحياة التى يستمدها هذا الزمان من مفاهيم لم تستنفد ممكناتها داخله بعد، مثل مفهوم "الطبع" مثلاً. فذلك المفهوم -الذى لم يستنفد ممكناته داخل الزمان الخاص بالثقافة العربية، رغم تداوله بين كافة الفرقاء عبر تغيير حمولته المعرفية- لا يكتفى بأن يضفى على زمان الثقافة حياته، بل وأن يجعل إنتاج مفهوم "دولة القانون" منتجاً على نحو حقيقى.

ولعل نموذجاً لتلك المفاهيم التى لم تزل تقبل الحياة داخل الزمان الخاص بالثقافة العربية الإسلامية يتجلى –بحسب ما سبقت الإشارة– فى مفهوم "الطبع"، الذى بلوره المعتزلة الأوائل لينتظم علاقة الله مع العالم الطبيعى متجاوباً مع مفهومهم عن "العدل" الذى ينتظم علاقته مع العالم الإنسانى. إذ ليس من شك أبداً فى أن هذا المفهوم، بما يعنيه من السعى إلى إنتظام ظواهر العالم الطبيعى ضمن قانون يقبل، بما هو كذلك، أن يكون موضوعاً للفهم والوعى، لا يمكن أن يكون قد إستنفد ممكناته داخل ثقافة لم تعرف للآن إلا العالم (طبيعياً وإنسانياً) موضوعاً لإرادة ذات منفلتة من أى ضبط أوتحديد؛ ولو كانت حتى تحديدات العدل والحكمة، بما هما جزءٌ من ماهية تلك الذات. وهكذا فبالرغم من أن ممكنات هذا المفهوم تكاد أن تكون قد إستُنفدت ضمن تطور العلم المعاصر، فإن ممكناته تبقى كامنة لم تُستنفد بعد ضمن الزمان الخاص للثقافة العربية التى تبدو الآن أحوج ما تكون لتفعيل ممكنات هذا المفهوم كسبيل لترسيخ فكرة القانون فى كلا العالمين الفيزيقى والسياسي. والحق أن هذا التباين بين كلٍ من الثقافة (العربية) من جهة، والعلم (الحديث) من جهة أخرى، فيما يتعلق بالموقف من مفهوم واحد؛ هومفهوم "الطبع"، إنما يرتبط –فى العمق– بعدم تطابق الزمان الخاص بالثقافة العربية مع الزمان الخاص بهذا العلم الحديث. إذ فى حين ضاق زمان الثقافة العربية عن الإتساع لكل تجليات مفهوم الطبع أوالقانون ولوازمه، فإن المفهوم ذاته قد ضاق –فى المقابل– عن إستيعاب وتائر التطور المتسارعة داخل الزمان الخاص بالعلم المعاصر. ومن هنا إستحالة المماثلة أوالمطابقة بين مفاهيم تنتمى إلى أزمنة

ثقافية مختلفة؛ حيث المفهوم –أى مفهوم– لا يشتغل إلا فى إطار منظومة مفهومية شاملة يكتسب منها، أو بالأحرى، من إشتغاله معها كل دلالته ومعناه، وبالطبع فإنها (أعنى هذه المنظومة) تنتمى إلى زمان ثقافى ما، وبما يعنى إستحالة تطابقه أوتماهيه مع مفهوم يشتغل ضمن بنية مفهومية تنتمى إلى زمان مغاير. ومن هنا، لا محالة، إستحالة أن يتطابق التغييب الأشعرى للقانون عن العالم الطبيعى مع التأويل الراهن للقانون الطبيعى داخل العلم المعاصر الذى يكاد ينتهى إلى نفى مفهوم القانون بمعناة الحتمى الصارم. إذ الحق أن كل واحد من هذين الموقفين بإزاء القانون ينتمى إلى زمان ثقافى مغاير بالكلية لزمان الآخر؛ حيث ينتمى الموقف الأشعرى إلى زمان ثقافى يخضع فيه الفيزيقى لهيمنة الميتافيزيقى تماماً، وذلك فيما ينتمى الموقف المعاصر إلى زمان يجرى فيه توظيف الميتافيزيقى –كمجرد فرض تفسيرى– يُراد منه المساعدة على فهم الفيزيقى وتفسيره. فالطبيعيات الأشعرية، التى تنتمى إلى الزمان الثقافى الخاص بالفيزياء القديمة، قد إنبنت بأسرها بحسب الحضور المهيمن لمبدأ أوقوة ميتافيزيقية كان لابد أن ينعكس تصورها، كلية الإرادة ومطلقة القدرة، على تصور "القانون" فى كلا العالمين الإنسانى والطبيعى. وأما ضمن سياق الفيزياء المعاصرة التى إنحل فيها الجسم إلى كهارب وموجات، فإن مفهوم "القانون"، بمعناه الحتمى الصارم الذى تبلور فى إطار فيزياء الكتلة، كان لابد له أن يتزحزح ليفسح المجال لمفاهيم أكثر مرونة وأقل حتمية.

لكنه يبقى، على أى حال، أن إمكان الحياة لمفهوم –أو منظومة مفهومية– ينتمى إلى لحظة ما فى الزمان الخاص بالثقافة العربية الإسلامية

ليس منفكاً عن أى شروط بالمرة؛ بل إن حياة مفهوم كهذا تبقى مشروطة —رغم كونه لم يستنفد ممكناته بعد— بتفكيك وخلخلَة نظام المعنى المهيمن فى اللحظة الراهنة من زمان الثقافة، على نحو يسمح بإنفلات المُهمش والمُزاح إلى خارج مجال التداول، وذلك من خلال ما تنتجه تلك الخلخلة من الإنفراجات والتصدعات. وإذ سبق الإلماح إلى أن نظام المعنى ذاك ينتمى إلى لحظة أسبق فى الزمان الخاص بالثقافة الإسلامية؛ وأعنى بها اللحظة التراثية، فإنه يلزم التنوية بما سبق المصير إليه أيضاً من أنه التراث هنا، لا كفضاء تتوزع فيه أنظمة (معرفية وإيديولوجية) شتى تتفاعل وتتحاور فيما بينها، بل كساحة لنظام أزاح غيره وحقق هيمنته منفرداً بالساحة وحده؛ وأعنى به النظام الأشعرى الذى تحققت له الهيمنة كاملة داخل الثقافة فى القرن الخامس الهجرى، وبعد أقل من قرن على وفاة الرائد الأول الكبير (أعنى الأشعرى).

الفصل الرابع

المشاريع العربية المعرفية المعاصرة في قبضة الإيديولوجيا

من النقد إلى نقد النقد... هل غاب الواقع كأيديولوجيا؟

إذا كان قد بدا أن بؤس مقاربة الواقع لا يرتبط، فحسب، بإختزاله فى مجرد الممارسة الطافية على سطحه، بل –ولعله الأهم– بما تمارسه الإيديولوجيا على الوعي من توجيه، صريح وخفي، عند مقاربته لهذا الواقع، فإن الدور الحاسم الذى لعبته الإيديولوجيا، بوجهيها الصريح والخفي، فى بناء تلك المشاريع كان لابد أن يؤول –والحاصل الآن خير شاهد– إلى محدودية قدرتها على إنتاج معرفة حقة ومنتجة بالواقع. فإذ يؤرخ لإبتداء تبلور تلك المشاريع بآواخر ستينيات القرن المنصرم التى شهدت الهزيمة العربية القاسية، فإن وطأة اللحظة ومرارتها قد فرضت على تلك المشاريع أن تمحور إشتغالها حول النقد بالأساس. وبالرغم من منطقية أن تلقى الإيديولوجيا بظلها الثقيل على ذلك الإشتغال النقدي، وعلى النحو الذى إستحال معه هذا النقد إلى "نقد إيديولوجي" فى معظمه[1]، فإنه يُلاحظ أن الباب قد راح ينفتح تدريجياً، أمام نوع من النقد المغاير؛ وأعنى به النقد المعرفي الذى راح يهيمن على الساحة الفكرية العربية منذ مطلع الثمانينات تقريباً[2]. ورغم ما أحدثه هذا الضرب الأخير من النقد (أعني الإبستيمولوجي) من تغيير عميق فى طبيعة النظرة إلى

(1) وعلى وجه التحديد، يُشار هنا إلى عمل كل من طيب تيزيني وحسين مروة ومهدى عامل وهادى العلوي وعبدالله العروي وهشام شرابي ومحمود إسماعيل وغيرهم كثيرون.

(2) وبحسب تحديدات "طرابيشي"، "ومن منظور علم إجتماع المعرفة قد نستطيع أن نربط بين صعود نجم الجابري كمحلل ناقد (معرفي) للعقل العربي وبين عملية إعادة الإعتبار التي أحيط بها مفهوم "العقل" و"العقلانية" فى الساحة الثقافية العربية بعد هزيمة حزيران1967 وإنكشاف خواء الإيديولوجيا العربية السائدة من حيث هى بالتحديد إيديولوجيا؛ أى وعي غير واع". أنظر: جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي؛ نظرية العقل (دار الساقى) بيروت، ط1، 1996، ص 12.

الأزمة العربية، فإن ما طال معظم تجلياته من إختراقات الإيديولوجيا قد إنتهى إلى إرباكها وتشُّوشها شبه الكامل، وعلى النحو الذى راحت معه تناطح نفسها، فيما بدا وكأنها إعادة إنتاج –لا أكثر– لما عرفه الخطاب العربي، قبلاً، من تناحر الإيديولوجيات على سطحه.

ولعل مثالاً بارزاً على هذا التناطح يأتى مما بات يُعرف بمعركة "نقد نقد العقل العربي" التى يخوضها أحد كبار النقاد العرب (وأعني جورج طرابيشى) ضد مشروع "نقد العقل العربي" لصاحبه (الجابري)؛ وهما اللذان يمثلان لحظة الذروة فى صوغ المشاريع الفكرية العربية المعاصرة. والحق أن نموذجيتهما فى التعبير عن طبيعة تلك المشاريع تؤول إلى إمكان الإستغناء بتحليلهما عن غيرهما. فرغم ما يبدو من إندراج نصوص الرجلين ضمن إطار "النقد المعرفي" الصريح؛ وذلك من حيث يقوم كلاهما بتوظيف جملة المفاهيم التى يعرفها هذا النوع من النقد فى عمله، فإن قراءة لما يقوم تحت سطح نصوصهما تكشف عن أن ما يستعر من الصراع بينهما، هو صراع "الإيديولوجيا" بإمتياز؛ وأعني بها إيديولوجيا "الأصالة والمركزية"[1]. فإذ راح الجابري يسعى، فى نقده للعقل العربي،

(1) "كل ما نستطيع أن نقوله فى هذا الطور من عملنا النقدى التفكيكي هو أن المركزية الإثنية، التى نصر على التوكيد بأن كل مشروع الجابري لنقد العقل العربي يصدر عنها، تحتجب خلف عدة أغلفة متداخلة. والغلاف الأخير لمركزية الجابري الإثنية يقع على مستوى التقسيم "البنيوي" للعقل العربي إلى عقلين مشرقي ومغربي، وعلى إصطناع هوية ضدية بينهما؛ دفعاً بالعقل المشرقي نحو دائرة حضارات "اللاعقل"، وبالعقل المغربي نحو دائرة العقلانية اليونانية –الأوروبية". أنظر: جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي؛ نظرية العقل (سبق ذكره) ص109. والحق أن عمل طرابيشي النقدى التفكيكي إنما يصدر، بدوره، عن نفس المركزية الإثنية، وفقط يختلف موضوع المركزية عنده عن موضوعها عند الجابري.

إلى إثبات أصالة ومركزية "المغرب" فى مواجهة ما لاقاه من تهميش "المشرق" وتبخيسه له على مدى قرون طويلة، فإن طرابيشى قد راح –بعد غفوة قصيرة وقع أثناءها، بحسب ما يقر هو نفسه، تحت سطوة تحليل الجابري وسحره المبهر الطاغي[1]– يستعيد المبادرة "لمشرقه"، منافحاً عن أصالته ومركزيته؛ ليس بالنسبة للمغرب فحسب، بل –وهو الأهم– بالنسبة لأولئك الذين راح الجابري يؤسس على بنيانهم أصالة "مغربه" ومركزيته؛ والذين لم يكونوا إلا قدامى الإغريق (وذلك بالطبع مع ورثتهم من الأوروبيين المحدثين). فإنه إذا كان الجابري قد راح يؤسس لأصالة "مغربه" عبر توظيفه لمفهوم القطيعة المعرفية –الذى إستعاره من النقد المعرفي المعاصر– للتمييز بين مشرق، يفكر بعقل بياني صوفي، ومغرب، يتميز –فى المقابل– بعقل برهاني منطقى، فإنه قد تعامل مع هذا العقل الأخير بوصفه محض إمتداد –فى الجوهر– لعقلانية الإغريق ومنطقهم. وإبتداءً من أن تلك العقلانية الإغريقية كانت السلف المباشر للعقلانية الأوروبية الحديثة؛ وبما يعنيه ذلك من إشتراك عقل المغرب البرهاني مع عقلانية أوروبا الحديثة فى الإنتماء إلى سلف واحد، فإن ذلك لابد أن يجعل مهماز قيادة الحداثة العربية بيد المغرب، وليس المشرق الذى آل إمساكه بهذا المهماز، لعقود عدة، إلى ما يعانيه العالم العربي من كل عوارض الإفلاس والخيبة. وفى

(1) "كان لابد من إنتظار صدور كتاب (الجابري) المعنون "تكوين العقل العربي" ليتحول مؤلفه، إبتداءً من العام 1984، إلى "نجم" ثقافي، ولتتم مبايعته أستاذاً للتفكير، لا بالنسبة إلى الجيل الصاعد من المثقفين العرب فحسب، بل بالنسبة أيضاً إلى شريحة واسعة من الجيل المخضرم منهم (والذين تقطع شواهد عدة بأن طرابيشي كان واحداً منهم). أنظر: طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص 11.

مواجهة تلك الدعوى، فإن طرابيشي قد راح يؤسس لأصالة ومركزية "مشرقه" من خلال النظر إلى مراكزه الحضارية القديمة (ومن بينها المركز الفينيقي بالذات الذى لعب دوراً حاسماً فى بناء العقل اليوناني[1]) بإعتبارها الأصل فى تبلور العقلانية الإغريقية ذاتها؛ وعلى نحو يمكن معه إفتراض كونها أصلاً لعقلانية أوروبا الحديثة بالتالي.

وهكذا يكون النقد المعرفي قد إرتد بالعرب، وللمفارقة، إلى ماضيهم السحيق حيث إعتادت القبائل أن تتفاخر، بل وتتقاتل، حول أصولها الأولى السامية؛ وأعني من حيث أنه قد إنحل إلى تناحر حول "الأصالة" بين (قبائل) المشرق والمغرب، وبما يستتبع ذلك من جدارة الأكثر أصالة ومركزية منهما فى الإمساك بمقاليد السلطة ومهماز القيادة. وهكذا يكون الأمر قد إنتهى بالنقد المعرفي إلى نفس مصائر النقد الإيديولوجى؛ والتى لم تكن أبداً إلا الإنشغال بإشكالية السلطة والقيادة. وفى كلمة واحدة، فإنه يمكن المصير إلى أن النقد المعرفي قد إستحال، فى عالم العرب، إلى ما يبدو وكأنها حروب القبائل؛ التى لم يقدَّر لها أن تكون إلا محض حروب

(1) يقول طرابيشي: "إن مساهمة الفينيقيين المبكرة فى عملية "التفكير فى العقل" لا تقف عند حدود تراثهم –البائد أو المُباد– المكتوب بالفينيقية، بل تشمل تراثهم المكتوب باليونانية. فأقل ما يمكن قوله من وجهة النظر هذه هو أن الفينيقيين كانوا شركاء أساسيين فى العقل اليوناني من لحظة ظهوره الأولى"، بل إن الأمر يتجاوز محض "الشراكة" إلى "الأبوة" الكاملة؛ حيث "إننا لا نعدم إشارات "يونانية" إلى وجود كتّاب فينيقيين من أمثال قدموس الملطي؛ الذى تعود إليه، قبل هيرودوتس بقرن، أبوة علم التاريخ، وماخوس الصيدوني الذى ثمة مأثور –منسوب إلى أرسطو نفسه– يُرجع أصل الفلسفة إليه". وإذ يأتى الإقرار بالأبوة الفينيقية، هكذا، من "أرسطو"؛ الذى يتباهى الجابري بأنه أصل عقلانية "مغربه"، فإن ذلك يؤول، وبكيفية لا مهرب منها، إلى تثبيت المركزية الفينيقية بما هى أصل الأصل. أنظر: طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص77 – 78.

إيديولوجية. ولعله يُشار إلى أن وظيفة النقد، ضمن هذا السياق، لم تعد تحرير الأفهام، بقدر ما باتت تثبيت الأوهام؛ وأعني بها أوهام الأصالة وجدارة الصدارة والقيادة. وبالطبع فإنه لم يكن ممكناً، ضمن سياق تثبيت الأوهام، إلا أن تتضاءل قدرة هذا النقد على إنتاج معرفة بالواقع حقة؛ وأعني من حيث لم يتجاوز الأمر حدود إستبدال أصالة بأصالة ومركز بآخر، وعلى نحو يكشف عن هيمنة منطق الإبدال والإحلال الذى هيمن على مجمل ما ساد فضاء الخطاب العربي من الإختزال الإيديولوجى للواقع.

والحق أن الإيديولوجيا لم تحضر من خلال عمليات "الإبدال والإحلال" فقط، بل ومن خلال تشغيل آليات "التمييز والعزل والإجتزاء"؛ والتى يقطع حضورها الفاعل بالإنحياز لسطوة الإيديولوجي على حساب المعرفي. فقد بدا أن قطيعة تقوم على أن فلسفة المغرب "علمية الإبيستيمي، علمانية الإتجاه" فى مقابل فلسفة للمشرق "لاهوتية الإبيستيمي والإتجاه"[1]؛ وعلى نحو لايحيل فقط إلى مجرد مفارقة العلمى والعلمانى لما هو لاهوتى وميتافيزيقى، بل وإلى دونية هذا الميتافيزيقي بالمقارنة مع العلمي

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث (المركز الثقافى العربي) الدار البيضاء، ط2، 1982، ص12.

بالطبع[1]، فإن هذه القطيعة، بما تفترضه من نقاء الواحدة منهما وتمايزها الكامل عن الأخرى، لم يكن ممكناً أن تتبلور إلا بحسب آليات التمييز والعزل والإجتزاء وغيرها مما ينتمى إلى سياق الإيديولوجيا، بما هى ساحة للمفاصلة والإختزال. وإذ يبدو –والحال كذلك– أن الآليات التى إشتغل بها مفهوم القطيعة، ذى الطابع المعرفي، هى آليات الإيديولوجيا، فإنه يبدو أن الأمر يتجاوز مجرد إختراق الإيديولوجيا للمفهوم إلى أن تكون هى التى فرضته فى الحقيقة. ولعل ما مضى إليه الجابري من "أننا إذا أردنا أن نجد تاريخاً حقيقياً للفلسفة العربية الإسلامية، فيه شئ من التقدم، وشئ من الإنتقال إلى ما هو أبعد، فهذا التاريخ لا يمكن أن نجده إلا إذا بنيناه على أساس أن النظرة الأندلسية المغربية قد تجاوزت منهجياً النظرة المشرقية"[2]، يقدم الدليل الصريح على ذلك؛ وأعنى من حيث يقطع –أو يكاد– بالحضور الطاغي للإيديولوجيا منذ البدء، وإلى حد ما يبدو من أن

(1) وإذ يبدو وكأن الجابري يستعير "قانون المراحل الثلاث" من أوجست كومت؛ حيث الإنتقال من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية، ثم أخيراً إلى المرحلة الوضعية العلمية، فإن هذا الإنتقال فى مسار خطي طولي يقوم على دونية وتخلف "الأدنى" فى مقابل رفعة وتقدم "الأعلى". وعلى أى حال فإنه يبقى لزوم التنويه بما يضمره هذا القانون من إيديولوجيا فائضة آلت به إلى إهدار الإنساني؛ ليس فقط بما يفترضه من الإنتقال الطولي الخطي الذى يضع الإنسان، فى نهاية تلك المراحل، تحت سطوة إيديولوجيا علموية صارمة، على نحو يكاد يصبح معه إنساناً ميكانيكياً آلياً، بل وبما تلح عليه وضعية كومت من تثبيت تلك المرحلة الأخيرة بإعتبارها نهاية التطور؛ ومن دون أن تدرك أنها كانت –عبر هذا التثبيت– تحارب معركة رأسمالية القرن التاسع عشر من أجل بقاء لا يتهدده الفناء.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط1، 1991، ص330 – 331.

قناع الإبستمولوجيا السميك لم يفلح فى التغطية عليها.

فإذ يتعلق الأمر بإرادة إيجاد تاريخ للفلسفة الإسلامية فيه شئ من التقدم، فإنه سيظهر أن هذا التاريخ (موضوع تلك الإرادة) لا يمكن إلا أن يُبنى على أساس تجاوز النظرة المغربية (اللاحقة فى الترتيب التاريخي) للنظرة المشرقية (السابقة فى هذا الترتيب)، وعلى نحو يؤشر على ما يقوم بينهما من القطيعة بالطبع. وإذ تكون القطيعة، والحال كذلك، هى الأساس الذى يقوم عليه بناء هذا التاريخ المأمول، فإن ذلك يعنى أنها تحضر كإفتراض أولّي سابق على التحليل، ومن دون أن تكون إكتشافاً ينتهى إليه هذا التحليل بالأحرى؛ وأعنى أنها لا تكون مبدأ معرفياً، بل إيديولوجياً. إذ الحق أن ما يحضر أولياً وسابقاً على التحليل، بل ويفرض نفسه عليه، لا يمكن أن يكون شيئاً إلا الإيديولوجيا (التى تكاد تكتسب ما يجعلها كذلك –أى إيديولوجيا– من مجرد وضعها كواقعة أولى تفرض نفسها على أى تحليل). ولعل ذلك يكشف عن طبيعة الإنقلاب الذى يطال مفهوم القطيعة داخل عمل الجابري، والذى يستحيل معه من مفهوم يفرضه وينتهى إليه التحليل المعرفي (لتاريخ الفلسفة الإسلامية مثلاً) إلى مفهوم تستعمره الإيديولوجيا وتسكنه على نحو كامل. وهكذا فإن تاريخاً للفلسفة الإسلامية تكتبه وتبنيه تلك الإرادة (والتى هى إرادة للقطيعة لا الحقيقة) لا يمكن إلا أن يكون إيديولوجياً بإمتياز، ليس فقط لأنه كان لابد أن يترتب على الحضور الأولي المسبق للقطيعة، أن تمارس توجيهاً خشناً على التحليل؛ وعلى النحو الذى كان لابد أن يحدَّ من قدرته على الإنتاج بكامل طاقته،

بل ومن حيث أن الإرادة، على العموم، هى –بحسب الدرس الديكارتي– أوسع مجالاً من العقل، لأنها تنفتح على حشد أعمى من الميول والرغبات والإنحيازات التى تنأى عن العقل وتتفلت من هيمنته؛ وبما يستتبع ذلك من أن تاريخاً تكتبه الإرادة (وأعنى كذلك الذى تؤسس له إرادة القطيعة الجابرية)، لن يكون إلا تاريخاً للرغبة والميل والإنحياز. وإذ هو الإنحياز –لا محالة– لأصالة المغرب وأوليته، فى مقابل بؤس المشرق وهشاشة تفكيره وتلفيقيته، فإنه يلزم الوعى بأن آليات الإيديولوجيا من الإختزال والإقصاء والإكراه والتمييز والعزل، قد راحت تشتغل على نحو ملفت ضمن سياق هذا الإنحياز المزدوج. فإذ تبدى أن تمييز المغرب عن المشرق يقتضى إختزال كل منهما فى جملة من السمات البنيوية العامة التى تطبع الواحد منهما بما يجعل منه وحدة مستقلة ومباينة تماماً للأخرى، فإنه سرعان ما تبين أن الأمر يتجاوز مجرد تكريس تباينهما إلى العزل الكامل بينهما؛ وعلى النحو الذى بدا معه أن كل وحدة منهما قد راحت تنبني كنمط مثالي خالص ونقي، ولا مكان فيه لأي مما يخص الآخر وينتمي إليه. وإذ هو الإلحاح على تصور المغرب نقياً وخالصاً من كل ما يخص المشرق والعكس، فإن ذلك قد إستدعى تفعيل ضروب من القولبة والإخفاء والإقصاء والتهميش والإكراه والتجاهل والصمت. وهنا فإنه إذا كان فعل التمييز قد إقتضى قولبة كل من المشرق والمغرب داخل نظام بنيوي بعينه؛ هو النظام البياني العرفاني فيما يخص المشرق، والنظام العقلي البرهاني فيما يتعلق بالمغرب، فإن كل من ينتمى إلى الحيِّز الجغرافي الذى يشغله الواحد من هذين النظامين، كان مجبراً –بالإكراه والعسف– على أن ينحشر ضمن حدود النظام (المعرفي) الذى يسود حيِّزه (المكاني أو الجغرافي)؛ وبما ينطق

به ذلك من تكريس التطابق بين المعرفى والجغرافي[1]. وبالطبع فإنه يمكن ضمن سياق هذا التطابق بين المعرفي والجغرافي أن يحل الواحد منهما محل الآخر فى توصيف "القراءة" التى تقوم عليه؛ وبحيث يجوز القول أنها قراءة "جغرافية" بدل أن يُقال أنها فقط "معرفية".

وبالطبع فإن هذا التسكين (لفلاسفة وحكماء الإسلام) ضمن حدود نظام بعينه من هذين النظامين، قد إستلزم ضروباً من الإضافة والحذف (وأعنى إضافة ما يجعل الإندراج تحت سقف هذا النظام ممكناً، وحذف ما يحول دونه)، والتأويل والتهميش والصمت (وأعنى السكوت عن كل ما يمكن أن يمثل كسراً لذلك النظام، أو تأويله –ولو بالإعتساف– على نحو يظل معه خاضعاً لسطوة هذا النظام وغير خارج عنها). وهكذا، وإنطلاقاً من ربط الجغرافي بالمعرفي أو حتى إستبداله به، فإنه إذا كان قد ظهر فى الحيِّز الجغرافي للمشرق أفكاراً وشخوصاً يتعذر إدراجها تحت مظلة الحيِّز المعرفي البياني العرفاني الخاص به (كالمعتزلة والكندي وغيرهم)، فإن الموقف من ذلك الذى يمثل خروجاً على هذا النظام، يكون إما بحذفه والسكوت عنه، أو تفتيته وإهدار وحدة فكره ليتسنى

(1) وإذا كانت "مثالية" إفتراض تطابق الحيز المعرفى مع الحيز الجغرافي ليست محل شك؛ وأعنى من حيث يستلزم ذلك التطابق تهذيباً للحيز المعرفي على نحو يجعل منه نموذجاً متجانساً سلساً؛ وبكيفية يلزم تخليته معها من كل العوائق التى يمكن أن تحول دون إنبساطه الناعم السلس فوق سطح الجغرافيا، فإن مثالية ذلك الإفتراض تلتقي مع "إيديولوجيته" فى التأكيد على بؤسه ولاعلميته. ولعل إيديولوجية ذلك الإفتراض تأتى من إرتباطه بالمبدأ الذى ساد الكتابة الإستشراقية عند لحظة نشأتها على نحو أخص؛ والذى يحدد الفكر بالجغرافيا؛ وإن على نطاق الغرب والشرق، وليس المغرب والمشرق.

تأويله على نحو لا يفارق معه السقف البياني العرفاني. وبالمثل فإنه إذا كان قد تبلور فى قلب الحيِّز الجغرافي للمغرب ما يعد إمتداداً لنظام العرفان الغنوصي المشرقي (وأعنى ما أنتجه إبن طفيل بالذات)، فإنه لا شئ أيضاً إلا محض السكوت عنه أو تأويله بالإعتساف، وذلك ليتسنى –ولو بالقسر– تسكين تلك الإمتدادات (أو بالأحرى الإنحرافات) تحت مظلة العقل البرهاني السائد[1]. والحق أنه بدا أن الإعتساف وحده هو ما يقصي

(1) فإذ كان هناك من أشار إلى "أن هناك تياراً عقلياً غير هرمسي، مبدؤه الكندي، ومنتهاه إبن رشد، ولا يمكن القول بأن هناك قطيعة بين إبن رشد وبين هذا التيار، وإنما هناك إتصال صريح"، فإن الجابري يرد بكلام لا يقول شيئاً تقريباً. "فالكندى لا علاقة له بنظرية الفيض، الكندى كان أكثر قرباً لأرسطو من الفارابي وإبن سينا، لكن كتبه هى عبارة عن رسائل صغيرة فى العلوم. والرسالة الفلسفية الأساسية هى رسالته فى الفلسفة الأولى التى كتبها لأحمد بن المعتصم. فى هذه الرسالة نكتشف أنه لا علاقة له بالفيض الذى قال به الفارابي وإبن سينا. إذن إذا أردنا أن نقيم مقارنة عامة قلنا: إن الكندى لا يختلف مع إبن رشد، لكن ليس هناك إتصال بينهما، لأن الكندى يقع بعده الفارابي وإبن سينا وسلسلة طويلة. القطيعة والإتصال لا يكونان فى وضع مثل هذا، فالقطيعة لا يمكن أن تكون ما بين إبن رشد والكندى، لأن الحقبة الزمنية ليست واحدة، والإتصال المعرفي ليس واحداً. تكون القطيعة عندما يكون هناك إتصال، وليس من الضرورى أن يكون زمنياً، لكنه إتصال على صعيد معرفي. إبن رشد لم يقطع مع الكندي، لأن الكندى كان قد جاوزه الآخرون ولم يكن هو السائد، فالذى كان سائداً هو الفارابي وإبن سينا". أنظر: محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (سبق ذكره) ص 329. وهكذا فإنه ليس ثمة من قطيعة أو إتصال بين الكندى وإبن رشد؛ فلا قطيعة لأن الكندى لم يكن سائداً، والقطيعة تكون مع السائد فقط، ولا إتصال لأن ثمة فاصلاً زمنياً كبيراً يقوم بينهما، وبما يعنيه ذلك من أن غياب الفاصل الزمني هو شرط لقيام الإتصال المعرفي. والحق أن هذا الشرط بالذات يؤول إلى خلخلة فروض الجابري الأساسية؛ ليس فقط من حيث أن الكندى أقرب إلى إبن رشد زمنياً من أرسطو؛ الذى يمثل إتصاله المعرفى بإبن رشد –رغم الفاصل الزمنى الكبير بينهما– حجر الزاوية فى تثبيت بنية المغرب العقلانية، بل ومن حيث أن المعرفي يتعدى الزماني ويتخطاه كلياً.

ويستبعد ما يؤول إليه التحليل من تعصي الكثيرين من مفكرى المشرق والمغرب وتآبيهم على الإصطفاف ضمن الصفوف والدوائر التى حددتها قطيعة الجغرافيا؛ وبحيث إنتهى الأمر إلى أن "الجغرافي" الذى إستحال إلى مجرد قناع يشتغل "الإيديولوجي" من تحته، قد أقصى المعرفي وإستبعده من دائرة التحليل على نحو شبه كلي.

وإذا جوبه بتبعية إبن طفيل لإبن سينا، فإن الجابري يرد: "إبن طفيل مغربي، مغربي بكل ما فى معنى الكلمة، يرتبط بإبن رشد، وهو الذى قدمه وأبرزه، لكن اللبس الذى وقع هو أن إبن طفيل يقول فى مقدمة حي بن يقظان إنه سيعرض الحكمة المشرقية كما رواها الشيخ الرئيس إبن سينا، فرسالة حي بن بقظان مكتوبة بقلم إبن طفيل، لكن مضمونها –بتصريح إبن طفيل– هو مضمون الفلسفة المشرقية السينوية. والذين يحكمون على إبن طفبل من خلال حي بن يقظان مخطئون. إن رأيه هو رأى النظرة المغربية الرشدية". أنظر: المصدر السابق، ص330. ولا تسل كيف أن مضمون رسالته هو "مضمون الفلسفة المشرقية (الغنوصية) السينوية"، ثم يكون رأيه "هو رأى النظرة المغربية (العقلانية) الرشدية"، إلا أن يكون محض التلفيق الذى يقتضيه الإدماج القسرى لمن ينتمي بالجغرافيا إلى المغرب، لكنه ينتمي بالمعرفة إلى المشرق؛ وبما يعنيه ذلك من تذويب "عرفانيته"، تماماً بمثل ما جرى من تذويب "عقلانية" الكندى التى كان عليها أن تتبخر –بحسب الجابري– تحت وهج شمس العرفان المشرقي. ولعل ذلك يعني أن التلفيق قد آبى إلا أن يحضر أيضاً، كأحد الآليات التى تشتغل بها إيديولوجيا القطيعة.

والحق أن هذه الإيديولوجيا قد وجهت عمل الجابري على نحو كامل. ومن هنا أن ما صار إليه أحدهم بخصوص قراءة الجابري لإبن طفيل، من "إن ما كان يريده الجابري فعلاً من الموقع الذى يحتله إبن طفيل، ليس معرفة "الحقيقة" كما هى، لأننا نعتقد بأن قرارة نفسه تشهد بمثل ما نراه، إذ ليست مقدمة "حي بن يقظان" بتلك المقدمة الغامضة التى يعسر فهمها على مفكر كبير ولامع من أمثال الجابري، وعليه فإن ما كان يريده هو محض "الإيديولوجيا" التى آثرهها على "الحقيقة" المعرفية"، إنما ينطبق تقريباً على قراءة الجابري لغيره. أنظر: يحيى محمد: الجابري والقطيعة المزعومة بين الفكر المغربي والمشرقي، منشور فى مجلة: الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ربيع 1994، ص 28.

وهكذا فإن إرتسام "المشرق" كفضاء للعرفان الغنوصي، قد أجبر الكندى على أن يقف وحيداً فى العزلة والعراء؛ حيث لا إتصال معه، أو حتى قطيعة، بل محض التردي به إلى دوائر الصمت والغياب، وتركه مقبوراً ووحيداً فيما وراء الهامش. وإذ يرد الجابري حكمه على الكندى بالغياب إلى أن خطابه لم يكن سائداً فى المشرق، وليس لما يستدعيه حضوره من خلخلة البنية (العرفانية) التى فرضها على المشرق، فإنه يلزم التنويه بأن ما يدَّعيه الجابرى من أن السيادة، فى المشرق، كانت للفارابي وإبن سينا على حساب الكندى، تبدو –بسبب ما تنطوي عليه من فراغات، بل وحتى تناقضات– فى حاجة إلى مراجعة جذرية. إذ الحق أن قراءة معرفية للفارابي وإبن سينا، سوف تدرك إستحالة تفسيرهما خارج إطار المنظومة المعرفية الشيعية؛ التى يمكن إعتبار عملهما بمثابة التعبير الفلسفى عنها. وغنيٌّ عن البيان أنه لا يمكن الإدعاء أبداً بسيادة تلك المنظومة فى المشرق، بل إنه يبدو أن قراءة مدققة تكشف –على العكس– أنها كانت موضوعاً للإضطهاد والإقصاء والمطاردة التى لم تنقطع أبداً (حتى لقد كان المغرب هو الذى إتسع لدولتها أولاً). وبالطبع فإن هذا الموقف الإقصائي من المنظومة الشيعية، كان لابد أن يؤول إلى وجوب تسييد ما يناهضها، وليس تهميشه؛ وذلك على عكس ما يفترض الجابري بخصوص الكندى؛ الذى يكاد –بحسب الجابري نفسه– أن يكون النقيض المناهض للنزعة الفارابية السينوية. وإذ يبدو، والحال كذلك، أن ما دفع به الجابري إلى ما وراء الهامش هو ما كان ولابد أن يأخذ موقع المهيمن والسائد، فيما لابد أن يتزحزح من جاء به إلى صدارة المشهد ليتوارى فى الخلف، فإن ذلك يعنى أن ما يقوم به الجابري

من تبديل لمواقع الفرقاء من صدارة المشهد إلى خلفيته والعكس، إنما يرتبط بما راح يُفرض على كل من المشرق والمغرب أن يكوناه، وليس بما يُفترض أنهما قد كانا عليه بالفعل.

والحق أن إفتراض سيادة النزعة الفارابية –السينوية (ذات الطابع الغنوصي الهرمسي) فى المشرق، لابد أن يستلزم إثارة السؤال عن أصل ومصدر تلك السيادة؛ والذى لا يمكن أن يكون إلا السياسة أو العقيدة أو هما معاً. وهنا فإنه إذا كان لا يمكن –من جهة– ربط هذه السيادة المُفترضة (أو المفروضة بالأحرى) بالسياسة، لأن دولة المشرق الغالبة كانت هى الدولة السنية[1]، فإنه لا يمكن ردها –من جهة أخرى– إلى العقيدة؛ وأعني من حيث قد تحققت السيادة فى المشرق للعقيدة السنية بالمثل. وإذ يحيل ذلك، ليس فقط إلى غياب الشرط السياسي والعقائدى الذى يمكن به تفسير سيادة النزعة الغنوصية الهرمسية (كما تبلورت فى فلسفتى الفارابي وإبن سينا)، بل –وهو الأهم– إلى أن الشرط السياسي والعقائدى الذى كان قائماً ومتحققاً بالفعل، كان لابد أن يدفع إلى سيادة النقيض الكامل لذلك النظام الغنوصي الهرمسي، فإن ذلك يدفع إلى السؤال عما يقف وراء تسييد الجابري لما "غاب" شرطه، وتهميشه لما "حضر" شرطه فى المقابل. ولعله يبين أن لا شيئ يقف وراء ذلك "التسييد والتهميش" إلا تلك "الإرادة الجابرية" إلى إيجاد تاريخ للفلسفة الإسلامية "فيه شئ من

(1) رغم إشارة الجابري إلى "إن دولة الإسلام (فى المشرق) كانت فى ذلك الوقت –منتصف القرن الثاني– دولة أهل السنة لا دولة الشيعة"، فإن أمر هذه الدولة قد ظل على حاله فيما بعد اللحظة التى حددها الجابري. أنظر: الجابري: تكوين العقل العربي (سبق ذكره) ص108. والغريب حقاً أن يكون المغرب هو ما شهد إبتداء ظهور الدولة الشيعية.

التقدم"، وتتجاوز فيه النظرة المغربية نظيرتها المشرقية.

ولسوء الحظ فإن الأمر قد تجاوز إلى إعتساف المفاهيم بالمثل. ولعل وجهاً من وجوه ذلك الإعتساف المفاهيمي يتبدى فيما جرى لمفهوم "الطبع" على يدي الجابري. فإذ بدا للجابري أن المفهوم، بما يكتنز من دلالة كاشفة عن فاعلية هائلة للعقل، يتعارض مع ما يفرضه على المشرق من البيان والعرفان المتنكران للعقل، فإنه قد سعى إلى تذرية المفهوم وطرده من السياق كلياً. فإذ بلور المعتزلة ذلك المفهوم كآداة يقوم فيها مقام القانون الضابط للعلاقة بين الله والعا لم؛ وبكيفية يكون معها العا لم موضوعاً لفاعلية القانون، وليس محض الإرادة المستبدة، فإنه يُلاحظ أن المفهوم يلعب فى المجال الطبيعي دوراً موازياً للدور الذى يلعبه مفهوم "العدل" فى المجال الإنساني؛ وأعني من حيث هو المفهوم الذى تنضبط به العلاقة بين الله والإنسان على نحو ينأى بها بعيداً عن الخضوع لمنطق الإرادة المنفلتة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا السعي المعتزلي إلى ضبط العلاقة بالقانون بين كل من الله من جهة، والعالمين الإنساني والطبيعي من جهة أخرى، قد تبلور فى مواجهة الإلحاح على إطلاق الفاعلية للإرادة (الإلهية) المنفلتة من كل تحديد[1]؛ والذى لم يكن إلا قناعاً لإطلاق الإرادة المنفلتة للحكّام. وفى إطار منازلتهم للمعتزلة، فإن الأشاعرة قد إصطفوا تحت راية هذا الإطلاق

(1) وذلك مع ملاحظة أنها تتحدد بما ينتمى إلى صميم ماهيتها، وليس أبداً بشئ يفرض نفسه عليها من خارجها؛ الأمر الذى يستحيل معه الإحتجاج بأن هذا التحديد ينطوي على تقييد لها.

للإرادة على حساب القانون[1]، "فأكدوا على التدخل المستمر لإرادة الله على صعيد خلق الأعراض (وبالتالي الجواهر وكل شئ فى العالم) لكي يسدوا الباب أمام فكرة "الطبع" التى كان الفكر الفلسفي القديم (ويُلاحظ عدم إشارة الجابري إلى الفكر المعتزلي) يفسر بها التأثير الذى يفسره العلم اليوم بالسببية والحتمية"[2]. وبالرغم من مركزية مفهوم "الطبع" فى النسق المعتزلي، لا من حيث تجاوبه مع مفهوم "العدل"، بل ومن حيث ضرورته لفاعلية "العقل" (وكلاهما مما يستحيل دونه أن تقوم للمعتزلة قائمة)، فإن الجابري –وفى إطار سعيه إلى إلغاء أى تباين بين الأشاعرة والمعتزلة لكى يتيسر له صفهم معاً تحت راية البيان من دون أن يخرج عن الصف أحد– قد مضى إلى أن القول بالطبع كان "شاذاً ومرفوضاً فى أوساط المعتزلة"، وأن "موقف المعتزلة من فكرة "الطبع" لا يختلف عن موقف الأشاعرة، بل إنهم قد عارضوها مثلهم"[3]. ولكى لا يترك الجابري فرصة لمعترض، فإنه قد راح يبني رأيه فى رفض المعتزلة "للطبع" على ما صار أحد أعلامهم (الذى كان تلميذاً للقاضى عبدالجبار) من أن: "الذى يذهب إليه مشايخنا أن الطبع غير معقول، وأنه تعالى قادر على أن ينبت من الحنطة، وهى على ما هى عليه، شعيراً، ويخلق من نطفة الإنسان أى حيوان أراد. ولا نقول

(1) ومن هنا ما إستفاضوا فيه من النقد الصارخ، الذى لايخلو منه مصنف أشعري، لأصحاب الطبائع.

(2) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (المركز الثقافي العربي) بيروت، ط2، 1991، ص194. والحق أن سكوت الجابري عن المعتزلة فى هذا السياق يرتبط بما يمكن أن تؤول إليه الإشارة إليهم من خلخلة ما يصر على تثبيته من لا علمية المشرق.

(3) الجابري: بنية العقل العربي (سبق ذكره) ص194 – 195.

إنه يخلق الإنسان من الطبائع الأربع ولا من أصول غيرها"[1]. وبالرغم من وضوح ما يعلنه النص من عدم معقولية فكرة "الطبع"، فإنه يبقى، مع ذلك، أن ما يبنيه عليه الجابري من أن القول بالطبع كان " شاذاً ومرفوضاً فى أوساط المعتزلة؛ الذين لا يختلف موقفهم منه –تبعاً لذلك– عن موقف الأشاعرة" ليس صحيحاً على إطلاقه أبداً. إذ الحق أنه يستحيل تماماً، على أصول المعتزلة، أن يكون مفهوم "الطبع" مرفوضاً أو غير معقول، بل إن غير المعقول حقاً أن يكون هذا المفهوم غير معقول بحسب تلك الأصول؛ وأعنى من حيث أنه ليس بالمفهوم العارض الذى يمكن طرده من الإعتزال ويظل نظامه قائماً، بل إنه من قبيل المفاهيم التأسيسية الكبرى التى يؤول غيابها إلى تقويض ذلك النظام. ومن هنا أن الإعتزال الذى تبنى القول بأن "الطبع غير معقول" هو الإعتزال المتأخر، الذى إخترقته الأشعرية تماماً، وذلك فيما بعد القاضى عبدالجبار؛ الذى إستحال معه الإعتزال إلى مجرد قناع تشتغل من تحته الأشعرية. وإذ يعني ذلك أن رفض الطبع هو أحد تداعيات الإختراق الأشعرى للإعتزال المتأخر؛ والذى بدأ فى القرن الخامس الهجرى مع القاضى عبدالجبار (الذى يؤكد تحليل خطابه أن ماتشرَّبه من نشأته الأشعرية لم يفارقه بعد أن تحوّل إلى الإعتزال)[2]، فإن

(1) النيسابوري: المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم: معن زيادة ورضوان السيد (معهد الإنماء العربي) طرابلس – بيروت، ط1، 1979، ص133.

(2) والملاحظ أن الأمر لا يقف عند مجرد تبني بعض الآراء الأشعرية بخصوص مسائل عقائدية بعينها أو التوسط بين الأشاعرة والمعتزلة بخصوص بعض المسائل الخلافية، بل ويتجاوز إلى إعادة إنتاج نظام البنية الأشعرية العميقة؛ وهو الأمر الحاسم فى أى تحليل معرفي. ولعل إدراكاً لهذا الإختراق البنيوي يتحقق من خلال متابعة ما جرى من الإنقلاب على صعيد الأولوية الكاشفة عن طبيعة النظام البنيوي المعتزلي، للعدل (المتعيِّن) على التوحيد

ماصدره الجابري من "الحكم المطلق" بأن موقف المعتزلة من فكرة "الطبع" لا يختلف عن موقف الأشاعرة، لا يصح إلا فى إطار ما يمكن إعتباره "الإعتزال الأشعري"[1]؛ والذي هو تركيب (أو بالأحرى تلفيقٌ) متأخر يكشف عن الهيمنة التى كانت قد حققتها الأشعرية على حساب أهم ما يتسم به الإعتزال من الإنحياز للعقلاني والإنساني على العموم. لكن الجابري يتجاهل ذلك كله، ويُسقط على التاريخ الكلي للظاهرة المعتزلية حكماً لا يصدق إلا على مجرد الحَقبة المتأخرة من تاريخها[2]؛ وهى الحقبة

(المجرد)؛ وبمعنى أن المعتزلة كانوا "أهل العدل والتوحيد" الذين يبلغون (الإلهى) إبتداءاً من (الإنساني)، وليس على حسابه. وإذا كان النظام البنيوي المعتزلي قد إنبنى على تلك الأولوية التى جعلت منه نظاماً إحالياً أو تعالقياً لا ينبني فيه (الإلهى) إلا فى ضوء علاقته مع ما سواه من (الإنساني) و(الطبيعي)، فإن الأولوية سوف تنقلب مع القاضى عبدالجبار –بحسب ما يُستفاد من عنوان كتابه "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل"– لتصبح للتوحيد (الإلهي) على العدل (الإنساني). بل إن تلميذه "النيسابوري" سوف يكتب تحت عنوان "فى التوحيد"، من دون إشارة للعدل؛ الأمر الذى يكشف عن وقوع الإعتزال تحت الهيمنة الكاملة للنظام البنيوي الأشعرى الذى ينبني على الأولوية المطلقة للإلهى على الطبيعي والإنساني.

(1) وهكذا فإنه إذا كان مؤرخو الفرق يتحدثون عن طور شيعي فى تطور المعتزلة، كان فيه الإعتزال وجهاً عقائدياً للتشيُّع الزيدي على الخصوص، فإن دخول الإعتزال إلى طور النهاية، مع القاضى عبدالجبار ومدرسته، قد فتح الباب أمام ما يمكن إعتباره "الإعتزال الأشعري". لكنه وفيما كان النظام الإعتزالى (فى طور إكتماله وقوته) هو الذى إخترق التشيُّع وأحاله إلى آداة له، فإن النظام الأشعرى كان هو الذى إخترق الإعتزال (فى طور نهايته) وأحاله إلى آداة له فى المقابل.

(2) والغريب أن تلك الحقبة سوف تشهد إتساع النظام الأشعرى، مع الغزالى هذه المرة، لمفهوم "الطبع" بعد أن بات– على قول الغزالي– مما "لا يشتد نفور الطبع منه، لأنه يبقى مجازاً". أنظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط2، 1955، ص122. وهكذا فإنه وفى اللحظة التى كان يتحقق فيها طرد المفهوم من النظام المعتزلى، كان النظام الأشعرى يقوم بتجريده من حمولته المعرفية، التى ترسخت

التى لم يتبق فيها من الإعتزال إلا إسمه، بعد أن جوهره العميق قد تبدد بالكلية. وإذ يفعل ذلك فإنما ليتسنى له رفع أى فارق بنيوي بين الأشاعرة والمعتزلة، على نحو يسمح له بتسكينهما معاً ضمن دائرة البيان المشرقى؛ الذى لا مجال للتمييز داخلها بين معتزلى أو أشعرى.

ولو أن الأمر قد وقف عند حدود الإعتساف (سواء للأشخاص أو للمفاهيم) لكان قد هان وأمكن التغاضى عنه؛ لكنه وإذ يتعامل مع أنظمة البيان والعرفان والبرهان بوصفها أنظمة نهائية لايقوم وراءها أى شئ، إنما يتجاهل ما يتكشف عنه تحليل بناء الثقافة فى الإسلام، من أن ثمة فيما وراء تلك الأنظمة الثلاثة ثابتٌ قار، يكاد ينتظمها جميعاً ويتجلى فى السعى إلى تكريس سلطة نص ما كأصل أول وتثبيت هيمنته كمرجع نهائي أو سلطة تقع خارج حدود السئوال، وإعتبار كل طريقة فى مقاربة هذا النص (بصرف النظر عن هويته ومصدره) على غير هذا النحو، بمثابة إنحراف لابد من رفعه، وبما يترتب على ذلك من ضرورة إستعادته (أى النص) نقياً ومُطهَراً من التشويهات التى طالته؛ وهو نوع من التفكير الذى يضع "التاريخ"، فى مواجهة النص، كإنحراف ينبغى حذفه والقفز فوقه. وإذ يتجلى ذلك فى سعي إبن تيمية (البياني) إلى تكريس سلطة نصه المقدس

مع أصحاب الطبائع من المعتزلة الأوائل، والتى تجعله معادلاً لمفهوم السببية والحتمية (فى العلم) ليصبح فعله (أى الطبع) فى الظواهر بالمجاز؛ وأعنى فى كلمة واحدة أن الفعل الحادث فى إطار الطبيعة هو فعل لله فى الحقيقة، ومنسوباً للطبع بالمجاز. وببساطة فإنه مفهوم "الكسب" يُستعار من مجال الأفعال الإنسانية بدلالته التى تجعل "الفعل" مردوداً إلى الله –كخالق له– فى الحقيقة، ومنسوباً للإنسان –ككاسبٍ له– فى المجاز، ليعمل فى مجال الأفعال الطبيعية تحت يافطة "الطبع".

وإستعادته نقياً مما يعتبره تحريفاته الهرطقية، فإنه يتجلى بالمثل فى سعى إبن رشد (البرهاني) لا إلى تكريس سلطة النص الأرسطى فحسب، بل وإلى تطهيره من كل ما إعتبره من قبيل التشويهات (الأفلاطونية) التى لحقت به على أيدى الشراح المتأخرين. والحق أنه يبين -أو يكاد- أن من تقطع بينهم الأنظمة (الثلاثة) عند السطح، تعود الثقافة إلى الوصل بينهم فى العمق. فإذ تقطع تلك الأنظمة (الجابرية) الثلاثة "إبن خلدون" عن "الأشعري"، و"إبن رشد" عن "الغزالي"، و"الشاطبي" عن "مالك"، و"إبن حزم" عن "إبن تيمية"، فإن الثقافة سرعان ما تصل الواحد منهم بالأخر؛ وبحيث تطويهم جميعاً فى قلب فضائها الواسع، وذلك عبر تسريب نظامها فى التفكير بأصل إلى هؤلاء الذين أتاح تباينهم لهذا النظام المهيمن أن يشتغل على أنحاءٍ وضروبٍ تخايل -رغم واحديته- بإختلافهم.

ولعل مأزق تلك الرؤية الجابرية يتآتى من أن صاحبها قد راح يقرأ التراث الفلسفي الإسلامى تحت الضغوط الخفية لخطاب "إستشراقي" ماكر؛ وهى الضغوط التى تتبدَّى فى الإلحاح على ربط هذا التراث بمركز تفسيرى يقع بالكلية خارج المنظومة الثقافية العربية الإسلامية؛ هو المركز الإغريقي القديم. وبالطبع فإن ما ينطوي عليه هذا المركز من الإنقسام بين إتجاه أرسطي (هيليني) عقلي، وبين إتجاه أفلوطيني (هيلينستي) غنوصى، كان لابد أن يتحوّل إلى آداة لقراءة التراث الفلسفي الإسلامي؛ الذى كان عليه أن ينشطر، بالتبعية، بين ذات الإتجاهين بالضبط[1]. ولعل ذلك يعني

(1) ولكن فيما يعكس الإنقسام سيرورة تاريخية -ولو أنها تراجعية- فى السياق الإغريقى، فإنه ينكشف عن إنشطار الجغرافيا فى السياق الإسلامي.

أن تخليص الرؤية الجابرية من مأزقها، إنما يرتبط بتحريرها –أولاً– من سطوة التوجيه الإستشراقي الذى تخضع له، فى العمق؛ وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا عبر تجاوز ما يؤسس له من قراءة التراث الفلسفي الإسلامي بحسب قوانين المركز الإغريقي، إلى قراءته بحسب قواعد منظومة معرفية، ليست قائمة بالفعل داخل الفضاء الثقافي للإسلام فحسب، بل وسابقة فى قيامها على ظهور ما يُسمى بالمنظومة الفلسفية الإسلامية أصلاً. يتعلق الأمر، إذن، بنقل محور قراءة تلك المنظومة الفلسفية (الموصوفة بالإسلامية) ومركز تفسيرها إلى داخل الفضاء الذى تكتسب منه وصفها؛ وأعني من الإنقراء من داخل نظام ثقافة اليونان إلى الإنقراء من داخل نظام ثقافة الإسلام. وهنا يلزم التنويه بأن ذلك لا يصدر عن أى إيديولوجيا للأصالة تنطلق من "ترجيح أساليب الإسلام (أو القرآن) على أساليب اليونان"، بقدر ما يصدر عن المبدأ المعرفي القاضي بأن الثقافات تتباين إبتداءً من إختلاف أنظمتها الكامنة العميقة؛ التى تتحكم فى طريقة إشتغال المفاهيم والأفكار التى يجرى تداولها فى إطارها، وتحدد كيفية إنتاجها لدلالاتها ومعانيها. وإذ يحيل ذلك إلى أن النظام العميق الذى يخص ثقافة ما، هو الشرط المحدد لوجودها، والمحقق لتمايزها عن غيرها[1]، وبكيفية

(1) ولعل فى ما مضى إليه الجابري نفسه من أنه "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها "حضارة فقه"، وذلك بنفس المعنى الذى ينطبق على الحضارة اليونانية إنها "حضارة فلسفة" وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها "حضارة علم وتقنية" ما يؤكد ذلك على نحو كامل؛ وأعني من حيث إمكان النظر إلى الفقه والفلسفة والعلم بوصفها أنظمة محدِّدة ومميِّزة لكل واحدة من تلك الحضارات المتباينة. أنظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (دار الطليعة للطباعة والنشر) بيروت، ط 1 – 1984، ص96.

يستحيل معها أن يكون هذا النظام موضوعاً للإستعارة والتبادل، فإن ذلك يعني أن قوانين التبادل بين الثقافات؛ التى تتسع للأفكار والمفاهيم والإشكاليات، لا تطال أنظمتها العميقة أبداً. وهكذا فإن ثقافة ما قد تقترض من أخرى، شيئاً من الأفكار والمفاهيم والتصورات، وبعضاً من العقائد والفلسفات والإيديولوجيات، ولكن من دون أن يؤثر ذلك على فاعلية حضورها، لأن نظامها العميق يكون هو المحدد لطريقة إشتغال ذلك المضمون (المُستعار) كله، ولكيفية إنتاجه للدلالة والمعنى؛ وبما يعنيه ذلك من أن المضمون الذى يجرى إقتراضه للتداول فى ساحة نظام غير نظام الثقافة التى أنتجته، إنما يجرى تشكيله بحسب القوانين الباطنة لنظام الثقافة المُقترضة، وعلى النحو الذى يسمح لهذا النظام بأن يقوم بتوظيف ذلك المضمون لحسابه[1]. وإذ يحيل ذلك إلى أن الأمر لا يتجاوز حدود إستيعاب المضمون (الذى يبدو مشروطاً وجزئياً) ضمن إطار نظام يبقى هو الشارط والكلي، فإن ما يبدو من أنه إذا كان على (الجزئي) أن يلعب دوراً فى إطار (الكلي)، فإنه يكون محكوماً فى آدائه لهذا الدور بقوانين النظام الكلي وثوابته، لابد أن يؤول إلى أن الأفكار والمفاهيم المنقولة إلى ثقافة أخرى سوف تكون مضطرة (من حيث تنتمي إلى دائرة الجزئي)

(1) ولعل فى ذلك تفسيراً لما تعرفه تجربة الحداثة العربية من إقتراض مفاهيم شتى من السياق الأوروبي، لتعمل فى السياق العربي المنتمي إلى نظام ثقافة مختلف. حيث الملاحظ أن تلك المفاهيم لم تنتج فى السياق العربي الدلالة التى كانت لها فى سياقها الأوروبي الأصلي، بل إنها راحت تنتج دلالة مناقضة بالكلية لدلالتها الأصلية؛ وإلى حد أن ما كان آداة لتفكيك الإستبداد ونقضه (فى السياق الأوروبي) قد إستحال إلى آداة لترسيخه ودعمه (فى السياق العربي). وللمفارقة فإن المثال الأبرز على ذلك يأتى من تحليل مفهوم الحداثة نفسه.

للعمل تبعاً لقوانين النظام الكلي للثقافة التى إنتقلت إليها، وإلا فإنها سوف تجد نفسها ملفوظة خارجه. ولعل ذلك يعني، على نحو صريح، أنه إذا كانت أفكاراً ومفاهيماً أرسطية وأفلوطينية قد إنتقلت إلى الفضاء الثقافي الخاص بالإسلام، فإنه كان عليها أن تفعل بحسب القوانين الفاعلة داخل هذا الفضاء؛ وبكيفية يمكن معها القطع بأنها قد تحددت بحسب تلك القوانين، و لم تكن هى المحددة لها. وإذ تكون تلك الأفكار هى التى تحددت بنظام ثقافة (الإسلام) وليس العكس، فإن ذلك يؤول، لا محالة، إلى ضرورة نسبة كل من يشتغل –ضمن حدود هذا النظام– بتلك الأفكار ذات المصدر الإغريقي، إلى هذا النظام الذى يحددها، وليس أبداً إلى مصدرها القائم خارجه. ويرتبط ذلك بحقيقة أن من ينتسب إلى ثقافة ما، إنما يكتسب جدارة هذا الإنتساب من الإشتغال بحسب نظامها، وذلك مع صرف النظر عن حقيقة أن بعض الأفكار التى يشتغل عليها، أو حتى معظمها، قد ينتمي –إبتداءً من فاعلية منطق التبادل بين الثقافات– إلى ما يقع خارج مجال هذا النظام. وإنطلاقاً من أن النظام (الكلي) هو ما يفسر المضمون (الجزئي)، وليس العكس، فإنه لابد من إلتماس ما يمكن به تفسير ما يُقال إنه التراث الفلسفى الإسلامي، من داخل النظام الذى تجرى نسبة هذا التراث إليه، وليس إلى المصدر الذى تنتمى إليه الأفكار التى تشكل –أو تكاد– مضمون ومادة هذا التراث. وتبعاً لذلك فإنه يستحيل نسبة أولئك الذين جرى الإصطلاح على أنهم فلاسفة الإسلام، إلى النظام اليوناني بما هو مصدر معظم الأفكار التى إشتغلوا عليها، ويبقى التحرى

لازماً عن الكيفية التى خضعت بها تلك الأفكار لنظام الثقافة التى ينتسب هؤلاء إليها. وهكذا فإنه لا مجال لنسبة أحدهم إلى الأفلاطونية، فى مقابل أرسطية الآخر، وأعني من حيث تبقى الأفلاطونية والأرسطية مجرد مادة راح يجري تشغيلها داخل الفضاء الثقافي للإسلام، وعلى نحو كان لابد أن تخضع معه لتوجيه هذا النظام على نحو كامل. وإذ تبقى الأولوية لما يملك القدرة على التوجيه، وليس لما يخضع له؛ وعلى نحو لابد أن يكون معه الإنتساب إلى الأول، وليس إلى الثاني، فإن ذلك يعنى أن نسبة من يُعرفوا بأنهم فلاسفة الإسلام إلى الأفلاطونية أو الأرسطية تبقى عائقاً أمام التحليل لابد من تجاوزه ورفعه.

ومن حسن الحظ أن ثمة داخل الفضاء الثقافي للإسلام ما يمكن به تفسير ذلك التراث الفلسفي؛ وأعني من حيث يبدو هذا التراث قابلاً تماماً للإنتظام ضمن حدود البنية الخاصة بالمنظومة الكلامية –الفقهية (أو الأصولية على العموم)، والتى تتميز بأسبقية تاريخية ومعرفية، تخوّل لها أن تكون مركزاً لتفسير ما يقع داخل هذا الفضاء الواسع. والغريب حقاً أن يكون الجابري نفسه هو الأكثر تأكيداً على المركزية المعرفية لتلك المنظومة داخل الفضاء الثقافي للإسلام؛ حتى لقد مضى إلى "أن الفقه يحتل فى الثقافة العربية الإسلامية نفس المكانة التى تحتلها الفلسفة فى الثقافة اليونانية... وأن "القواعد" التى وضعها الشافعي لا تقل أهمية، بالنسبة للعقل العربي الإسلامى، عن "قواعد المنهج" التى وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة... (و لم يفت الجابري القطع بأن تلك القواعد) هى التى أسست ما يمكن أن نطلق

عليه إسم "العقلانية العربية الإسلامية"[1]. ولابد هنا من التنويه بأن الأمر يتجاوزالفقه كمجرد علم خاص، إليه بما هو عنوان على طريقة ونظام فى التفكير يعتبر بمثابة "العطاء الخاص بالثقافة العربية الإسلامية (وبمعنى أنه) إنتاج عربي إسلامي محض"[2]. ورغم أهمية إقرار الجابري بأن ثمة نظاماً معرفياً عربياً إسلامياً قد تبلور ضمن شروط داخلية خاصة؛ وبكيفية يصعب معها الإرتداد به إلى ما يقع خارج الإسلام، فإن نسبته لهذا النظام إلى "الفقه" بالذات[3]، تحول بينه وبين إستيعاب كافة الظواهر المعرفية التى تخلَّقت داخل الفضاء الثقافي للإسلام. إذ الحق أن "الكلامي"، وليس "الفقهي" هو ما يستوعب تعقيدات الظاهرة المعرفية فى الإسلام، وذلك إنطلاقاً من الأسبقية المعرفية المطلقة للكلام؛ وإلى الحد الذى قطع معه أحد البنائين الكبار للعقل فى الإسلام (وأعنى الغزالي) بأن "الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى فى الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات. فإن قيل: فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدِّث أن يكون قد حصَّل علم الكلام لأنه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل؟ قلنا: ليس ذلك شرطاً فى كونه أصولياً وفقيهاً ومفسراً ومحدِّثاً، وإن كان ذلك شرطاً فى كونه عالماً مطلقاً مليئاً بالعلوم الدينية؛

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (سبق ذكره) ص 100.

(2) المصدر السابق، ص96.

(3) والحق أن إصرار الجابري على نسبة هذا النظام إلى الفقه لا يرتبط فقط بتثمينه البالغ للدور المعرفي للشافعي، بقدر ما يرتبط بإلحاحه على تثبيت الطبيعة البيانية الفقهية للعقل المشرقي.

وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مباد (مبادئ) تؤخذ مسلمة بالتقليد فى ذلك العلم (الجزئي)، ويُطلب برهانًا ثبوتها فى علم آخر (كلي)"[(1)]؛ والذى كان هو "علم الكلام" فى الفضاء الثقافي للإسلام. وهكذا فرغم ما مارسته المنظومة الفقهية من توجيه للمنظومة الكلامية، فإن ما يبدو من أن التأسيس المعرفي والمفاهيمى لتلك المنظومة (الفقهية)، يكاد يتحقق كاملاً داخل المنظومة الكلامية إنما يشير إلى المركزية المعرفية لتلك المنظومة الأخيرة. ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن الإكتمال المعرفي والمفاهيمى لعمل الشافعي التأسيسي فى "أصول الفقه" قد تحقق فى علم الكلام، وليس فى أصول الفقه الذى ظلت الكتابة فيه، فيما بعد الشافعى "أمسُّ بالفقه وأليق بالفروع" بحسب تعبير إبن خلدون[(2)]؛ وبكيفية كان لابد أن تظل معها، تلك الكتابة، أعجز عن أن تضيف أى إسهام معرفي أو مفاهيمي. وإبتداءً مما يبدو من أن "المنظومة الكلامية" هى التى تستغرق –والحال كذلك– منظومة "الفقه وأصوله" وتستوعبها؛ وأعنى من حيث تكون هى الحاملة لمبادئها التأسيسية، فإن ذلك يؤول إلى التأكيد على الجدارة شبه المطلقة لإلتماس القواعد الحاكمة للظواهر المعرفية المتحققة فى الإسلام، من داخل تلك المنظومة التى يمكن توصيفها بالمنظومة "الأصولية" التى ينصهر فيها الكلامي والفقهي. ولعله يُشار هنا إلى أنه فيما لا تقدر المنظومة الفقهية على قراءة المنظومة الفلسفية وتفسيرها،

(1) الغزالي: المُستصفى فى علم الأصول (دار الكتب العلمية) بيروت، ط1 – 1993،ص7.
(2) إبن خلدون: المقدمة، نشرة على عبد الواحد وافي (دار نهضة مصر) القاهرة، دون تاريخ، ج3، ص1065.

فإن قدرة وكفاءة المنظومة الكلامية –أو الأصولية بالمعنى الأوسع الذى يتسع للفقهي والكلامي– على تحقيق تلك القراءة لا يكاد يطالها أى شك. فإذ تتسع تلك المنظومة لإتجاه شيعىّ باطنى من جهة، وإتجاه سنيّ (بتنويعات واسعة تجعله يطوي داخله كل ألوان الطيف العقائدى، من الإعتزالي إلى السلفي مروراً بالأشعري، والفقهي، من الحنفي إلى الحنبلي) من جهة أخرى، فإن هذين الإتجاهين يستوعبان تماماً ما يطفو على سطح المنظومة الفلسفية الإسلامية من التيار الأفلوطيني الغنوصي من جهة، والتيار البرهانى الأرسطى من جهة أخرى. وبالطبع فإنه فيما يمكن للإتجاه الشيعي أن يستوعب ما يُقال أنه التيار الأفلوطيني الغنوصي فى الإسلام، فإن الإتجاه السني يكاد، فى المقابل، أن يستوعب التيار البرهاني الأرسطى. وتبعاً لذلك، فإن أفلوطينية وهرمسية الفارابي وإبن سينا لن تكون إلا محض آداتهما فى التعبير عن شيعيِّتهما الكامنة، وليس إخفاءها، تماماً بمثل ما إن أرسطية إبن رشد سوف تكون هى الرداء الذى تتلبسه سنيِّته، التى لا سبيل إلى مداراتها. وهكذا فإن الصوت الفلسفي فى الإسلام لا يجاوز كونه مجرد تعبير، بمفردات القاموس الفلسفي الإغريقي السائد آنذاك، عن أنظمة معرفية قائمة بالفعل.

والحق أن قراءة التراث الفلسفي الإسلامي بالمنظومة الكلامية (ذات الأسبقية التاريخية والمعرفية) –كبديل عن قراءته (المستقرة) بما يُعتبر أصله الإغريقي؛ والذى هو مجرد مصدر لمضمون مادته– تستلزم تحولاً من السؤال الذى ظل يوجه الدرس الفلسفي الإسلامي على مدى القرن المنصرم إلى سؤال من نوع مختلف. فإذ جاء الإرهاص بقراءة التراث

الفلسفي الإسلامي فى خضم الموجة الإستشراقية مع نهايات القرن التاسع عشر؛ وأعنى فى ذروة اللحظة الكولونيالية، فإن ذلك يشير إلى أن فعل القراءة كان، فى حقيقته، فعل "هيمنة"، بأكثر مما كان فعل "معرفة". ومن هنا أن تلك القراءة قد تمحورت –وكان ذلك لازماً– حول سؤال الهوية أو الأصالة، الذى إنطوى على السعى إلى ترتيب العلاقة بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة اليونان؛ والتى هى –بحسب المستشرق– علاقة تبعية وتكرار من جانب فلاسفة الإسلام لفلاسفة اليونان، وعلى نحو يستحيل معه الحديث عن أصالة أو هوية خاصة يتميزون بها. وغنيٌّ عن البيان أن المركز التفسيري لتلك القراءة يقع، بالكلية، خارج المجال الخاص بالثقافة العربية الإسلامية. وبصرف النظر عن أن ثمة من راح يرتب العلاقة بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة اليونان على غير النحو الذى إستقر عليه درس الإستشراق؛ وعلى النحو الذى صاروا معه إلى أن فلاسفة الإسلام لم يكونوا مجرد مقلدين وتابعين، بل إستوعبوا وأضافوا وأبدعوا، فإنه يبقى أنهم قد ظلوا مُستَلَبين تماماً ضمن الأطروحة الإستشراقية المهيمنة؛ وأعنى أطروحة مقاربة الفلسفة الإسلامية بما هى نوع من ترتيب العلاقة بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة اليونان. والحق أنهم لا يفعلون إلا إعادة إنتاج الإستشراق، ولكن على نحو معكوس؛ وبما يعني أن إختلاف المضمون الذى يعطونه للعلاقة بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة اليونان عن ذلك المضمون الذى يعطيه الإستشراق لذات العلاقة، لا يؤثر فى حقيقة إستلابهم وخضوعهم لجوهر النظام الإستشراقى. وهكذا فإنه وبينما يرتب الإستشراق العلاقة بين فلاسفة الإسلام وفلاسفة اليونان مستهدفاً تثبيت الأصالة للأخيرين

ونزعها عن الأوائل، فإن خصمه يقوم بالعمل نفسه (أى ترتيب العلاقة نفسها)، ومن دون أن يؤثر فى ذلك أنه يقصد من هذا الترتيب إلى تأكيد أصالة فلاسفة الإسلام؛ وهو ما يبدو على النقيض مما يستهدف المستشرق. إذ يبقى أنهما يبنيان معاً على أن فلاسفة اليونان هم إطار ومركز تفسير ما أنتجه فلاسفة الإسلام؛ الذين يبدو أن "إبداعهم" لا يبين –تماماً مثلما هو حال "تبعيتهم"– إلا فى إطار العلاقة مع اليونان[1]. وهنا يُشار إلى أن الإنفلات من أحبولة الأطروحة الإستشراقية، يتوقف على إمكان قراءة وتفسير التراث الفلسفي الإسلامي بحسب مركز يقع داخل الفضاء الثقافي للإسلام، وليس خارجه. إذالحق أنه إذا كانت القراءة (أى قراءة) لابد أن تتمحور حول سؤال ما، فإن نقل مركز قراءة (التراث الفلسفي الإسلامي) من "الخارج" إلى "الداخل" لابد أن يتآدى، وبالضرورة، إلى تحوّلٍ فى جوهر السؤال الذى تتمحور حوله تلك القراءة. وعلى هذا فإنه إذا كان قيام هذا المركز فى الخارج قد آل إلى تمحور القراءة حول سؤال الأصالة والهوية (حيث الأمر يتعلق ببيان علاقة المقروء بمركزه القائم فى الخارج،

(1) ولعل ذلك ما يكشف عنه مجرد البناء الشكلى للكتاب الذى خصصه حسن حنفى لدرس التراث الفلسفي الإسلامي فى مشروعه عن "التراث والتجديد". فإذ ينقسم الكتاب، بأجزائه التسعة، إلى ثلاث مجلدات يختص كل واحد منها بدرس واحدة مما يعتبره لحظات تطور هذا التراث الفلسفى، فإن ترتيبه المتصاعد لهذه اللحظات من النقل إلى التحول ثم أخيراً إلى الإبداع، إنما يكشف عن إبداع لا يبين إلا بالقياس على الأصل اليوناني الذى كان أولاً موضوعاً للنقل ثم جرى التحول عنه تالياً وصولاً إلى الإبداع أخيراً. وضمن هذا السياق فإن "الأصل اليوناني" ينتصب كمعيار تتحدد به ملامح تلك الأطوار الثلاثة. وغنيٌّ عن البيان أن قراءة حنفى للدرس الفلفسفى الإسلامي لا تجاوز، على هذا النحو، حدود السعى إلى ترتيب علاقة فلاسفة الإسلام بفلاسفة اليونان؛ ومع الوعي بالطبع بأن قصده من هذا الترتيب يعاكس قصد خصمه المستشرق.

وبما يستدعيه ذلك من إثارة مسألة الهوية والأصالة)، فإن قيامه فى الداخل سوف يؤول إلى تمحورها حول سؤال الدور والوظيفة (حيث يتعلق الأمر ببحث كيفية توظيف المركز القائم فى الداخل لذلك المقروء). وهكذا يصبح سؤال القراءة؛ أعنى قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، هو السؤال عن الدور الذى تلعبه العناصر الثقافية ما قبل الإسلامية داخل المنظومة المعرفية التى تسود فضاء الإسلام، والكيفية التى يجرى بها توظيف تلك العناصر لحساب هذه المنظومة. وإذا جاز توظيف ثنائية النظام والمضمون فى هذا السياق، فإنه يمكن القول بأن المنظومة المعرفية القائمة فى الإسلام هى بمثابة النظام الذى سيجرى إستدعاء العناصر الثقافية ما قبل الإسلامية (والإغريقية فى الأغلب) لتكون بمثابة المضمون الذى سيكون عليه أن يعمل داخله؛ وأعنى بحسب قوانينه ولحسابه.

وإذا كان قد بدا أن ثمة إرادة نقيضة قد تبلورت من أجل إستعادة الأصالة والأولية للمشرق، فإنه يلزم التنويه بأنها قد إتخذت لنفسها ساحة إشتغال من التاريخ أيضاً؛ ولكنه ليس التاريخ محدوداً فى بُعده العربي الإسلامى، بل التاريخ فى إتساعه الإنساني. ومن هنا أن حامل رايتها (وأعني به جورج طرابيشى صاحب مشروع "نقد نقد العقل العربي") قد إنخرط فى كتابة ما يمكن إعتباره -من وجهة نظره طبعاً- "تاريخاً حقيقياً، ليس لمجرد الفلسفة الإسلامية، بل للفكر الإنسانى بأسره، على نحو يروم إلتماس الأصول الأولى لهذا الفكر؛ وهو تاريخ أدرك طرابيشي أنه لابد أن ينبني على أصالة المشرق وأوليته، ليس فقط بالنسبة للمغرب،

بل بالنسبة للفكر الإنسانى كله[1]. ورغم ما يبدو من التباين بين أصالة للمشرق يدركها طرابيشي فى "العودة" إلى الأصول ضمن تاريخ الفكر الإنساني، وبين أصالة للمغرب يدركها الجابري فى "التقدم" والإنتقال إلى ما هو أبعد، داخل تاريخ الفلسفة الإسلامية، فإنه يبدو أن "إرادة الأصالة" عندهما هى ما يوجه بنائيهما للتاريخ؛ الذى هو موضوع الإنشغال لكل منهما. لكنه يبدو أن تلك الإرادة قد راحت تشتغل عند الواحد منهما على نحو مغاير للآخر؛ إذ فيما راحت تشتغل عند الجابرى بآلية القطيعة والفصل، فإنها قد إشتغلت عند طرابيشي بالآلية المعاكسة تماماً؛ وأعنى بها آلية التلاقي والوصل. لكنه يبقى أن كل واحدة من الآليتين قد إشتغلت فى توافق تام مع جوهر الإرادة التى تتعلق بها؛ وأعنى أنه إذا كان تكريس الأصالة للمغرب قد إقتضى تشغيل آلية "القطيعة والفصل" عن المشرق، فإن تكريسها للمشرق قد إستلزم تفعيل آلية "التلاقى والوصل"، ليس مع المغرب، بل مع "الأصل الأول" الذى يبني عليه المغرب أصالته (وأعنى به الأصل اليوناني). وهكذا فإنه إذا كان الجابري يقطع مع المشرق (البياني العرفاني) ليقيم روابطه مع (العقل اليوناني)، فإن طرابيشي يتجه مباشرة إلى تذويب هذا العقل اليوناني (الذى تتأسس الأصالة العقلانية للمغرب على

(1) وإلا ما كان طرابيشي قد ألزم نفسه "أن يقرأ لا كل ما كتبه الجابري، ولا كل ما قرأه أو صرح أنه قرأه فحسب، بل كذلك ما لم يصرح أنه قرأه وما كان يُفترض به أنه قرأه: أى التراث اليوناني بجملته، والتراث الأوروبى الفلسفي والعقلي فى طوريه الكلاسيكي والحديث، فضلاً عن التراث العربي الإسلامي؛ الفلسفى أساساً، ولكن كذلك التاريخي والفقهى والكلامي والنحوي، على الأقل فى أصوله ومراجعه الأمهات". أنظر: طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص7.

الإرتباط به والتواصل معه) فى ما يعتبره أصوله المشرقية المؤسِّسة[1]. وإذ يستحيل ما يؤسس لأصالة المغرب، هكذا، إلى مجرد عالة على المشرق، فإن المغرب (بما هو تلميذ لليونان) سوف يدرك، آنئذ، ضآلته ودونيته بالنسبة للمشرق (الذى هو أستاذ اليونان). وعندئذ تكون إيديولوجيا الأصالة قد أفلحت فى لثم الجرح الذى أصاب الذات المشرقية (كذات جماعية) جراء ضربة الجابري الموجعة. ولعل تلك الإيديولوجيا كانت هى آداة نفس الذات (المشرقية) أيضاً، ولكن فى صورتها الفردية هذه المرة، فى التعبير عن الإحتجاج ضد من جاء يأخذ موقع "الأب" الذى لابد من خضوع الكافة لسطوته. ولعل أسانيد ذلك تأتى مما يشى به نص طرابيشي من أنه، كان هو نفسه، "أحد أفراد شريحة من المخضرمين الذين بايعوا الجابري "أستاذاً للتفكير"، ثم تسنى له "إكتشاف الزيف يكمن فى إشكالياته نفسها، وليس فى شواهدها وحيثياتها"[2]؛ وبما لابد أن يستتبع ذلك من ضرورة القضاء على وهم ذلك "الأستاذ/الأب" بعد أن "بات يشكل عقبة إبستيمولوجية أغلقت العديد من أبواب التأويل والإجتهاد"[3]؛ وهو ما بدا غير ممكن إلا عبر القتل الرمزي–المعرفي له. وإذ يحيل ذلك إلى أن الدلالة

(1) "فإن ما نأباه هو إعتبار العبقرية اليونانية مباينة للعبقرية الشرقية، ومنضوية تحت لواء جناح جغرافى أو حضارى أخر. وما ننكره أيضاً هو مفهوم "الشرق" الذى يبدو لنا أنه لم يجر إختراعه –من قبل المركزية الإثنية الأوروبية– إلا بهدف تمييز اليونان عنه وإنزالها فى خانة مستقلة وقائمة بذاتها تمهيداً لتغريبها. ولو صح إستخدام تعبير "الشرق" كمصطلح إجرائي على الأقل، فلابد فى هذه الحال من إدراج اليونان فيه". أنظر: طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص 139.

(2) طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص9.

(3) المصدر السابق، ص8 .

القصوى لذلك النقد/القتل، إنما تقوم في أعماق "النفسي"، وليس فيما يطفو على السطح "المعرفي"، فإن ذلك يكشف عن تردي الإيديولوجيا المبطِّنة لمشروع "نقد النقد" إلى الحد الذى لا تعدو معه كونها مجرد تعبير عن حالة من "العصاب"[1] الجماعي والفردي (الذى برع صاحب المشروع فى كشف تجلياته فى الثقافة العربية)؛ وبما يعنيه ذلك من أنها (أعنى تلك الإيديولوجيا) عَرَضٌ لداء، بأكثر مما هى وصفٌ لدواء. وضمن هذا السياق فلعل ما أشار إليه طرابيشي من "أن الإستراتيجية المباطنة لخطاب الجابري والمُبطَنة بغلاف إبستمولوجي تضرب أساساً على الوتر النفسي، فهى تفعل فى إتجاه تضميد ماأسميناه "الجرح النرجسي" للعرب منذ أن إكتشفوا أنفسهم على دوي مدفعية نابليون، متأخرين فى مرآة الغرب المتقدم"[2]، يعكس –من خلال سيكولوجيا الإسقاط– حال طرابيشي نفسه الذى يمكن القول أنه يفعل "فى إتجاه تضميد "الجرح النرجسي" للمشرق الذى إكتشف، مع كتاب الجابري، أنه أقل عقلانية من المشرق.

وإذ كان لابد أن يتخذ هذا التضميد للجرح المشرقي شكل التثمين الكبير للمساهمة المشرقية، والفينيقية على الخصوص "فى عملية "التفكير في العقل" (والتي) لا تقف عند حدود تراثهم –البائد أو المُباد– المكتوب

(1) ويُشار هنا إلى كتاب طرابيشي: المثقفون العرب والتراث؛ التحليل النفسي لعصاب جماعي (رياض الريس للكتب والنشر) ط1، لندن1991. وإذا كان طرابيشي قد راح –فى هذا الكتاب– يوظف أدوات التحليل النفسي فى كشف أمراض الثقافة العربية (مركزاً تحليله على حسن حنفي بالذات)، فإنه يبدو أن قراءة لعمله الكبير لتكشف عن أن موقفه (كمشرقي فى مواجهة الجابري المغربي) لا يختلف كثيراً عن موقف حنفي (كشرقي فى مواجهة الحداثي الغربي أو الأوروبي).

(2) طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص 69.

بالفينيقية، بل تشمل تراثهم المكتوب باليونانية. فأقل ما يمكن قوله من وجهة النظر هذه هو أن الفينيقيين كانوا شركاء أساسيين فى العقل اليوناني من لحظة ظهوره الأولى"[1]، فإن ما يلفت النظر حقاً هو السعى، من جانب طرابيشي، إلى حجب هذا التثمين للمشرق وراء أستار وأغلفة معرفية سميكة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا السعى الآنف يرتبط بتخوّف طرابيشي من أن يُقال أن تثمينه للمساهمة الفينيقية (المشرقية) فى بناء العقل اليوناني قد إنتهى به إلى إعادة إنتاج نفس ما يتهم به الجابري من "التوظيف المركزي الإثني لنظرية العقل"؛ الذى سوف يكون عنده العقل الفينيقي بدلاً من العقل اليوناني (كما هو الحال عند الجابري). ومن هنا ما يُظهره من الحذر البالغ فيما يتعلق بهذا التثمين، بل والإلحاح على أن "الفلسفة نفسها فى ظهورها الأول لا تقبل التفسير إلا بالإحالة إلى تلك الخلطة الديموجرافية النادرة فى تاريخ الحضارات"[2]؛ وبما يعنيه ذلك من أن العنصر المشرقي كان، مع غيره، فاعلاً ضمن هذه الخلطة. وبالرغم من ذلك فإنه يبقى أن نصه يحتشد بعشرات الشواهد التى تجعل للتراث الفينيقي، على الخصوص، دوراً بالغ المركزية فى بناء العقل اليوناني. ولعل شاهداً على تلك المركزية الطاغية يظهر فى قوله: "إن النوس الإنكساغوري

---

(1) طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص 78. والملاحظ أن الأمر يتجاوز عند طرابيشي حدود مجرد الشراكة إلى التأكيد على أن العقل اليوناني هو –ومن دون شراكة– منتج مشرقى بالكامل؛ حيث أن هذا العقل "مثله مثل المؤلفات التى تنتشر بعد وفاة مؤلفيها، (ويعني) أنه يصح الوصف فيه بأنه عمل مصنوع بعد الوفاة، ولقد كانت الإسكندرية، ثم المدن الهلنستية الكبرى (والتى هى جميعاً مشرقية) هى المصنع". أنظر: المصدر السابق، ص 128.

(2) المصدر السابق، 86.

لا يمكن له، مثله مثل اللوغوس الهيراقليطي، أن يُتخذ عصا للتهويل على العقل العربي[1]، فأقل ما يمكن قوله أن تلك العصا عينها مقطوعة من شجرة العقل العربي (المشرقى بالطبع)، وإذا كان النوس الأنكساغوري سامياً أو عربياً، فإن الكاوس –أو بالأحرى الخاوس– الذى يعمل فيه هذا النوس يرجع بدوره إلى كلمة خواء العربية"[2]. وإذا كان العقل ومادته يدينان بأصل وجودهما، على هذا النحو، إلى المشرق (سامياً أو عربياً)، فإن طرابيشي يتجاوز إلى أن "المساهمة الفينيقية لم تقتصر على الفلسفة اليونانية (أو بناء العقل)، بل إمتدت إلى التراجيديا، أو على الأقل الأساطير المؤسسة لها"[3]؛ وبما يعنيه ذلك من أنها قد لعبت، كذلك، دوراً فى بناء عالَم الروح، وبحيث يكتمل التأسيس المشرقى (عقلاً وروحاً) لما يُقال أنه المأثرة اليونانية الكبرى.

والحق أن إلحاح طرابيشي على رد حذره فى تثمين "المساهمة الفينيقية" إلى إستراتيجاته المعرفية إنما يرتبط بسعيه إلى التطهر، لا غير، من وصمة "المركزية الإثنية" التى ألصقها بخصمه (الجابري). فإن قراءة مدققة لنصه تكشف عن شئ يرقد متخفياً تحت تلك الإستراتيجات المعلنة؛ والتى يبدو أنها لم تحضر إلا كأغلفة يحتجب وراءها السعى إلى

(1) ولابد هنا من التنويه بأن قلق طرابيشي بين "الفينيقية" و"العربية" يحتاج إلى إكتناه يتتبع جذوره فى أغوار المكبوت النفسي؛ الذى يكاد الرجل أن يكون الأبرع فى سبر أغواره الدفينة.

(2) طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص 161 – 162. ولاحظ هنا المقابلة بين "العصا" (اليونانية) فى جزئيتها و"الشجرة" (المشرقية) فى كليتها.

(3) المصدر السابق، ص 81.

تثبيت مركزية الشرق/المشرق. ولعل تفكيك ما مضى إليه طرابيشي من أن "كل ما نستطيع أن نقوله فى هذا الطور من عملنا النقدى التفكيكي هو أن المركزية الإثنية، التى نصر على التوكيد بأن كل مشروع الجابري لنقد العقل العربي يصدر عنها، تحتجب، تماماً كما فى لعبة الدمية الروسية، خلف عدة أغلفة متداخلة. ومن هنا فإن التدرج فى نزع الأغلفة واحداً واحداً يمثل ضرورة منهجية"[1]، يمكن أن يقود إلى الكشف عن ذلك الذى يرقد متخفياً تحت سطح إستراتيجياته البراقة. فإذ مضى طرابيشى إلى أن الغلاف الأول لتلك المركزية الإثنية التى يصدر عنها مشروع الجابري هو "المركزية الإثنية الأوروبية" التى "تعيد إنتاج نفسها بقلم الجابري"[2]، وذلك فيما يقع "الغلاف الأخير لمركزية الجابري الإثنية على مستوى التقسيم البنيوي للعقل العربي إلى عقلين مشرقي ومغربي"[3]، فإنه يبدو –لسوء الحظ– أن إفتراض كون "المركزية الأوروبية" هى الغلاف الأول لمركزية الجابري الإثنية لا يجد تبريره فى عمل الجابري، بقدر ما يجد تفسيره فيما يرقد متخفياً تحت سطح عمل طرابيشي.

فالمُلاحظ أن طرابيشي قد أقام دعواه على أن الجابري "يعيد إنتاج المركزية الإثنية الأوروبية" على قيامه "بعملية مقارنة ضدية بين العقل العربي والعقلين اليونانى والأوروبي الحديث... وأن (تلك) الضدية، المرفوعة إلى مستوى المبدأ المنهجى، بل الإبستمولوجى تثير للحال عدداً

(1) المصدر السابق، ص 119.
(2) المصدر السابق، ص 120.
(3) المصدر السابق، ص 119.

من الأسئلة: أليست الضدية على الدوام منهجاً إفقارياً؟ فما أفقر مفهوم "العلم" أو "الديمقراطية"، مثلاً، بالمضمون إذا جرى تحديد الأول بأنه نقيض "الجهل" والثانية بأنها عكس "الديكتاتورية"؟. ثم أليست الضدية بالضرورة منهجاً مانوياً؟ منهجاً لا يضع "الخير" فى قطب إلا ليضع "الشر" فى قطب مقابل؟. ومن ثم أليست الضدية منهجاً معيارياً؟ منهجاً يخفى على الدوام غائية تثمينية أو تبخيسية؟"[1]. والحق أنه يبقى السؤال عمن رفع الضدية، بهذا المعنى الذى يؤسس لمفهوم المركزية الإثنية، إلى مقام المبدأ الإبستمولوجى، وليس مجرد المنهجى. وهل هو الجابري الذى قام بذلك أم أنه كان طرابيشى نفسه؟. ولعل قراءة لنص الجابرى الذى أقام عليه طرابيشي دعواه بخصوص "الضدية" تكشف عن أن طرابيشي، لا سواه، هو من إختلق مفهوم "الضدية" وإرتفع به إلى مقام المبدأ الإبستمولوجى. ذلك أنه إذا كان الجابري قد إستخدم، فى نصه، مصطلح الضد أو الأضداد فإنما "ليستعين بها، من خلال المقارنة معها، فى تحديد هوية العقل العربي، علماً بأن كلمة "ضد" هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الإختلاف"[2]. والحق إن تلك النقلة من "الإختلاف" (بالمعنى الذى يريده الجابري) إلى "الضدية" (بالمعنى الذى يقصده طرابيشي) –أو حتى التسوية التى أقامها طرابيشي بينهما– هى ما أتاح له تأسيس دعواه ضد الجابري. وهنا يلزم التنويه بأن التسوية بينهما تكاد أن تكون مستحيلة تماماً؛ وهى الإستحالة التى تتأكد فيما لو تم إحلال لفظة "الإختلاف" محل لفظة "الضدية" فى الأسئلة التى رفعها طرابيشي فى وجه الجابري. فإن

(1) طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص 118 – 119.

(2) الجابري: تكوين العقل العربي (سبق ذكره) ص 11.

ما يُقال عن الضدية –عن حق– بأنها منهج إفقاري ومانوي معياري، لا يمكن أن يُقال أبداً عن الإختلاف. فإذ تحيل الضدية، بالفعل، إلى الإنشطار بين قطبين أحدهما يحمل كل صفات السلب، فيما يحتاز الأخر –فى المقابل– على كل سمات الإيجاب؛ وبما يعنيه ذلك من أنها فعل حكم وتمييز (وليس فعل معرفة)، فإن الإختلاف لا يشير إلى ما هو أكثر من أن شيئاً ليس هو الأخر؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأمر لا يتجاوز مجرد وصف العلاقة، ومن دون تمييز أحدهما أو تثمينه فى مقابل الأخر. ولأنه ما كان يمكن من دون هذه النقلة من الإختلاف (بما هو فعل وصف موضوعي فى الأغلب) إلى الضدية (بما هى منهج مانوي معيارى) أن ينجح طرابيشى فى إقامة دعوى المركزية الإثنية ضد الجابري، فإنه كان لابد أن لا يقف عند حد نسبة المفهوم إلى الجابري، بل وأن ينسب إليه الإرتفاع به إلى مقام المبدأ الإبستمولوجي.

وإذ يبدو أن فرض مبدأ "الضدية" على مشروع الجابري كان ضرورياً من أجل ما يؤول إليه من التوكيد على صدور هذا المشروع عن "المركزية الأوروبية الإثنية"، فإن فرض صدور مشروع الجابري عن تلك المركزية كان على درجة عالية من الضرورة؛ وأعني من حيث ما سوف يُتاح لطرابيشي ويتسنى له، عبر نقد وتفكيك تلك المركزية التى قامت –على قوله– بتغريب اليونان ومصادرتها لحسابها، من القيام بإستعادة اليونان من هذا التغريب القسري، وبما يستتبع ذلك طبعاً من "تشريقه" ورده إلى أصوله المشرقية؛ وعلى النحو الذى ينتهى إلى تثبيت المركزية للشرق/المشرق، بدلاً من الغرب/المغرب. والحق أن السعى إلى تثبيت تلك المركزية

يقع فى قلب مشروع طرابيشي، وذلك بالرغم من سعيه الكاشف إلى إخفائه خلف أغلفة معرفية سميكة. وبالطبع فلو أن طرابيشي قد إقتصر على تصور القطيعة بين عقل مشرقي وآخر مغربي هى الغلاف الأوحد لما أسماه "مركزية الجابري الإثنية"، لما كان قد أُتيح له أن يقوم بتلك الحفريات المعرفية الضاربة فى القدم، والتى إستطاع أن يخفى خلف الركام الهائل المتخلف عنها من النتف والشظايا المعرفية إيديولوجيته الكامنة فى التعالي بالمشرق، وإلى حد ترسيخ مركزيته بالنسبة لليونان. ولعل ذلك يعني أن طرابيشي لا يفرض على مشروع الجابري صدوره عن مفهوم المركزية الإثنية إلا لكي يقوم، هو نفسه، بإعادة إنتاج تلك المركزية ذاتها، ومن دون أن يؤثر فى ذلك أنه ينتجها لحساب هوية (مشرقية) مغايرة لتلك الهوية (المغربية) التى أنتج الجابري مركزيته لحسابها؛ وبما يعنيه من أنها الهويات تتصادم وتتقاتل.

والحق أن تفكيكاً لمشروع طرابيشي فى "نقد النقد" –على طريقة تفكيكه لمشروع الجابري– ينتهي إلى حقيقة أنه ليس أكثر من إعادة إنتاج، فى العمق، لمشروع الجابري فى "نقد العقل العربي"، وإن على نحو معكوس بالطبع. فمع صرف النظر عن الإدعاءات المعرفية المكابِرة لطرابيشي التى راح فيها يبالغ، ليس فقط فى إظهار تعالمه على الجابري، بل وفى الإلحاح على فضح ما يعتبره إدعاءه وعدم أمانته العلمية، بل وحتى جهله[1]، فإن طرابيشي –وبإستثناء إستبداله إعلاء المشرق بإعلاء الجابري

(1) ولعلها كانت طريقته فى التغطية على ما يمارسه من إعادة إنتاج نفس البنية المعرفية العميقة التى تنتظم عمل الجابري.

للمغرب (وبالتالي اليونان)– لم يفعل إلا أن أعاد إنتاج نفس نظام الجابري المعرفي كاملاً. ولعل مثالاً على وحدة الثابت البنيوي الذى ينتظم عملهما معاً يأتى من إشتباكهما حول إشكالية الإنكار الأشعرى للسببية؛ ذلك الإشتباك الكاشف عن أن تباين –أو بالأحرى تعاكس– ما يستهدف كل واحد منهما إثباته، بخصوص تلك الإشكالية، لم يحل دون إنبناء قوليهما، فيها، بحسب قواعد نظام بنيوي واحد. إذ المُلاحظ أن القولين ينبنيان على قراءة للإشكالية بحسب مرجعية أو مركز تفسيرى يقوم عند سلف بعينه. ولسوء الحظ فإنه كان سلفاً من خارج السياق تماماً؛ إذ فيما يقوم ذلك المركز المرجعي التفسيري، بحسب الجابري، عند "سلف نيوتوني كلاسيكي"، فإن مركز طرابيشي التفسيري يقوم، فى المقابل عند "سلف (أو حتى خلف) ما بعد نيوتوني معاصر". وهكذا ينبني كل واحد من القولين على نظام فى القراءة بسلف ما، وبما يترتب على ذلك من الإختلاف بين القولين إنما يتآتى من أن سلف أحدهما مغاير لسلف الأخر. وبعبارة أخرى، فإن القولين يتفقان على صعيد نظام البنية العميقة، ويختلفان على صعيد المضمون السطحي فقط.

فإذ يستهدف الجابري إثبات لاعقلانية الإنكار الأشعرى للسببية متكئاً على الميراث الفيزيائى النيوتوني، فإن طرابيشي يتغيا، متكئاً على منجزات الفيزياء ما بعد النيوتونية، لا مجرد التأكيد، فحسب، على تجاوب ذلك الإنكار الأشعري للسببية مع العقلانية العلمية المعاصرة، بل وعلى تخلف وقصور فهم الجابري لإشكالية السببية ذاتها. فإذا كان الجابري قد راح

يرد العلم إلى محض السببية؛ وإلى حد القطع بأن "إنكار السببية (هو) إنكار للعلم"[1]، فإن هذا النوع من الرد لا يصح إلا فى إطار الفيزياء النيوتونية الكلاسيكية التى يقوم نموذجها المعرفي على المطابقة بين العلم وبين السببية بمعناها الحتمي الصارم؛ وإلى حد أن ما لا يخضع لتلك العلاقة السببية، فى إطار تلك الفيزياء، يُلقى به طريداً خارج حقل العلم. والحق أن قراءة الإنكار الأشعرى للسببية بما هى إنكار للعلم تستحيل تماماً إلا مع حضور هذا "السلف النيوتوني" الذى كانت "الحتمية الفيزيائية هى أعم (أو أهم) نتيجة لفيزيائه"[2]. وإذا كان قد بدا لطرابيشي أن عبارة الجابري، المُشار إليها، تقوم على تصور العلم يتماهى مع السببية، فإنه قد أخذ على عاتقه تفكيك هويتهما من خلال توظيف منجزات النظرية العلمية المعاصرة. وهكذا فإنه، وعبر التموضع فى قلب النظرية، قد راح يقدح فى سببية الجابري (أو بالأحرى سببية سلفه) التى "لا تخالف روح العلم الحديث بمنزعها الحتمي فحسب، بل بآلية إشتغالها الأحادية. فهي سببية ما قبل القرن العشرين، وعلى الأخص سببية ما قبل النصف الثاني منه الذى شهد ويشهد ثورة متصلة فى حقل الطبيعيات الكبرى والطبيعيات الصغرى. فهى، بأحاديتها وسذاجتها الوحيدة الإتجاه، تجهل الأشكال المعقدة من السببية التى طورها الفكر العلمي الحديث"[3]، فإن ما يبدو من أنه يؤسس هجاءه للجابري (أو السلف النيوتوني الذى يتكئ عليه بالأحرى) على

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (سبق ذكره) ص491.

(2) هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت، ط2 – 1979، ص101.

(3) طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص 276.

تصور أحدث وأعقد للسببية طوره الفكر العلمي الحديث فى النصف الثاني من القرن العشرين على الأخص؛ إنما يكشف عن أنه يعوِّل فى قراءته للإشكالية الأشعرية على سلف علمي أحدث. وبالطبع فإنه إذا كانت غاية الجابري، من التعويل على السلف العلمي النيوتوني، هى هجاء الأشعرية وتبخيس المشرق الذى تسيَّدت فضاءه (وذلك فى مقابل ما إختصها به المغاربة كإبن حزم وإبن رشد من النقد الصارم)، فإن طرابيشي لم يفعل، من خلال التعويل على سلفه الأحدث، إلا الإعلاء من شأن المشرق عبر الإعلان عما بات يتداوله الأشاعرة المعاصرون –فى سياق الفخر– من أن إنكار أسلافهم الأقدمين للسببية يتجاوب مع "الفكر العلمى الحديث"؛ وأعني –بالذات– ما بعد النيوتوني. وهكذا فإنه إذا كان "سلف الجابري النيوتوني" إنما يُستعار لما سيفيده فى إثبات لا عقلانية الفكر الأشعري المشرقى، فإن طرابيشي سوف يستدعى "سلفه ما بعد النيوتوني" لدعم ما سيقوم به من إثبات معنى للعقلانية يقدر على إستيعاب فكر مشرقه الأشعرى الجريح.

ولعل وجهاً للتماثل البنيوي بين خطابي الجابري وطرابيشي يتبدى فى إلحاحهما على الحديث عن دلالة تتصل بالعلم، فى شكليه النيوتوني وما بعده، لإشكالية الإنكار الأشعري للسببية؛ وهى الدلالة التى تبدو –بصرف النظر عن الإطار المعرفي المؤسس لها– مُقحمة ومفروضة على تلك الإشكالية من خارجها. فالإطار الذى بلور الأشاعرة داخله إنكارهم للسببية هو إطار الفيزياء القديمة التى تنبني، كلياً، على دعائم ميتافيزيقية راسخة؛ وبما يعنيه ذلك من أن دلالة الإنكار الأشعرى للسببية هى دلالة

ميتافيزيقية بالأساس. وبالطبع فإن تجاهل التباين الحاسم بين كل من الإطار العلمي الحديث والإطار الميتافيزيقي القديم؛ والذى يتفق على ممارسته كلٌّ من الجابري وطرابيشي لسوء الحظ، يمثل عائقاً أمام فهم منضبط للمسألة لابد من رفعه. فإذ تكون السببية (إثباتاً وإنكاراً)، فى الإطار العلمي، مبدأً بعدياً؛ أعني صادراً عن عالم الملاحظة (بمعناها التجريبي وغير التجريبي)، فإنها تكون، فى الإطار الميتافيزيقي، مبدأً قبلياً يفرضه تصور أولي للعالم (على الطريقة الأرسطية) أو للمعبود الغائب غير القابل للملاحظة (على الطريقة اللاهوتية العقائدية)[1]. وإذا كان يمكن، إنطلاقاً من الإرتباط الحاسم بين العقائدى (أو حتى الميتافيزيقي) والسياسي، قراءة الدلالة السياسية للإنكار الأشعري للسببية[2]، فإن دلالته المتصلة بالعلم تبقى إسقاطاً من خارج الإطار المنتج للدلالة. ولعل عدم قابلية الإطار الذى تبلور الإنكار الأشعري للسببية داخله، لإنتاج دلالة ذات أفق علمي، يرتبط –من جهة– بحقيقة أنه لم يكن هناك "علم" (ولو حتى فى طور البزوغ)، بالمعنى الحديث الذى يقصده الجابري، سوف يؤدى هذا الإنكار الأشعري إلى نقضه وإهداره، وكذا بحقيقة أن العلم يتبلور أولاً، كجزء من

(1) وعلى سبيل المثال، فإن الأمر ينتهي بمن يتصورون الله كلي القدرة ومطلق الإرادة إلى الحد من فاعلية السببية. وأما من يتصورون الله ذاتاً تتحدد بما يخص قانون طبيعتها (الذى هو العدل والحكمة) فإنهم يلحون على إثبات فاعلية للسببية. وفى الحالين فإن الإنكار والإثبات هو فرع عن تصور الله؛ وأعنى أنه ليس نتاج تفكير فى الطبيعة بما هى نظام مستقل، بل نتاج مجرد التفكير فيها بما هى علامة على أصل يقوم وراءها، وتتفرع طبيعة تصورها عن كيفية الوعي بماهية ذلك الأصل.

(2) أنظر تفصيلاً لذلك فى: على مبروك: الخطاب السياسي الأشعري (رؤية للنشر والتوزيع) القاهرة، ط1، 2007.

سيرورة أو حركة تاريخية ومعرفية، ثم تكون ولادة المبادئ التى تؤسس له فى قلب تلك الحركة بعد ذلك[1]. إن ذلك يعني أن التبلور الأوليّ لمبادئ كلية سوف يتصادف أن تتفق أو تختلف مع ما ستؤول إليه الحركة العلمية لاحقاً، لا يمكن أن يكون سبباً فى نشوء –أو عدم نشوء– تلك الحركة. فالظاهرة العلمية الحديثة أعقد من أن يتم إختزال ظهورها أو عدمه فى مبدأ بعينه، أو حتى جملة مبادئ، لأنها ظاهرة تاريخية إرتبطت، فى إنبثاقها، بتحولات عميقة فى أنظمة المجتمع والإقتصاد والسياسة، وذلك –بالطبع– إلى جانب ما يجرى من إنقلابات معرفية ومنهجية مساوقة لتحولات تلك الأنظمة. وعلى أى الأحوال، فإنه يبقى أن المبادئ الأولى، وخصوصاً حين تكون مفروضة ميتافيزيقياً، لا يمكن أن تؤثر –بالإيجاب أو السلب– على حركة علمية تنبني ضمن شروط تاريخية ومعرفية ذات طبيعة غير ميتافيزيقية. والحق أن العلم الحديث قد ناضل بلا هوادة من أجل بناء مجاله الخاص الذى تحرر فيه من سطوة تلك المبادئ؛ وإلى حد إمكان التأكيد على أن بناء العلم لهيمنته قد جاء على حساب تلك المبادئ التى أُجبرت على ترك الساحة كلياً فى نهاية المطاف[2]. وعلى العموم فإنه يمكن القول أن إنبثاق ظاهرة العلم الحديث قد إرتبط بهيمنة تصور للإنسان وعالمه يختلف بالكلية عن ذلك (التصور) الذى إنبثقت فى إطاره

(1) ولعل برهان ذلك يأتى من "فلسفة العلم" التى هى تنظير لاحق يصوغ المبادئ المؤسسة ويرصد الإشكاليات ومنطق التطور الكامن.

(2) وحتى حين عادت تلك المبادئ، أو على الأقل بعضها، إلى ساحة العلم مع فيزياء القرن العشرين فإنها قد عادت كفروض يفرضها فقط منطق التطور العلمي؛ وبما يعنيه ذلك من أن إستعادتها لم تكن على حساب العلم، بل لحسابه بالأحرى.

تلك المبادئ والمفاهيم التى يسعى البعض إلى إلتماس دلالة لها داخل تلك الظاهرة الحديثة. إن ذلك يعني أن مفاهيماً ترتبط بإطار تصوري محدد؛ وبحيث تكتسب معقوليتها وكامل دلالتها من إنتمائها إليه -وبما يترتب على ذلك من إنعدام فاعليتها خارجه- يصبح مطلوباً منها، ليس مجرد الإنتساب إلى إطارات تصورية مغايرة، بل وأن تنتج دلالة تلائم هذا الإنتساب الجديد.

وإذ يؤول ذلك إلى صعوبة قراءة الإنكار الأشعرى للسببية من خارج رؤية العالم أو الإطار التصوري (للأشعرية) الذى تبلور داخله، فإنه يلزم التنويه بمغايرة هذا الإطار الكلية لكلا الإطارين التصوريين للعلم النيوتوني وللعلم اللاحق عليه. فإذ يقوم الإطار التصوري الأشعري على أن "الإرادة" وليس "العقل" هى التى تحكم العالم، وعلى نحو لابد معه من إنكار السببية وإهدار الضرورة لإفساح المجال أمام الفاعلية المطلقة لإرادة مفارقة لا تتحدد بشئ[1]، فإن الإطار التصوري الحديث يقوم، فى المقابل،

(1) وحين يدرك المرء أن هذا الإطلاق للإرادة المفارقة (فى المجال الإلهي) لم يكن مقصوداً لذاته، بل للتغطية على إطلاقها للحاكم (فى المجال السياسي)، فإن ذلك يعنى أن مبدأ "إنكار السببية" لم يكن مقدمة لإنكار العلم (الذى لم يكن له وجود آنذاك) بحسب قراءة الجابري، بقدر ما تبلور كنتيجة لإطلاق الإرادة فى المجال الإلهى كقناع لإطلاقها فى المجال السياسي؛ وهى السياسة التى أقر الجابري نفسه -وللمفارقة- بأنها عند المسلمين تقوم مقام العلم عند اليونان وورثتهم من الأوروبيين المحدثين. "ففى التجربة الثقافية العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم فى التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة". أنظر: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (سبق ذكره)، ص 348. وإذن فإنه لم يكن هناك "علم" لكى يتبلور مبدأ "إنكار السببية" من أجل إنكاره، بل هى "السياسة" التى تبلور هذا المبدأ -ولو فى أحد جوانبه- من أجل خدمتها؛ وذلك بحسب ما يمكن فهمه من الجابري نفسه.

على أن "العقل"، لا الإرادة، هو الذى يحكم العالم[1]، وعلى النحو الذى لابد معه من الإقرار بفاعلية مبدأ الضرورة بما هو الخلفية اللازمة لإشتغال هذا العقل. وليس من شك فى أن الجابري لا يفعل، إذ يستدعي مبدأ "إنكار السببية" من الإطار التصوري الأشعري ليقرأ فيه –ولكن بعد أن

(1) وإذ ينبني هذا التصور (الحديث) على أن العلاقة بين العقل والوجود هى علاقة هوية وتطابق (وذلك هو جوهر المشروع الحداثي الذى تسعى إلى خلخلته فلسفات "ما بعد الحداثة" عبر الإلحاح على ما بينهما من شقوق وفجوات)، فإن التصور الأشعري القديم يقوم، فى المقابل، على إفتراض الوجود فى غير هوية مع العقل، وأن الله هو الصانع لما يقوم بينهما من التطابق الذى يبقى قابلاً للخرق والفوات على أى حال. فحين جوبه الغزالي بأنه "إذا أنكر لزوم الأسباب عن المسببات وأضيفت إلى إرادة مخترعها، و لم يكن للإرادة أيضاً منهج معين، بل أمكن تفنُّنه وتنوُّعه، فليجوز كل واحد منا، أن من وضع كتاباً فى بيته، أن يكون قد إنقلب عند رجوعه إلى بيته، غلاماً أمرد، عاقلاً متصرفاً أو إنقلب حيواناً"... وغيرها من المحالات الشنيعة التى تترتب على القول بالجواز (العقلي)، الناتج عن إنكار السببية، فإنه قد مضى إلى أنه إلى "أنه لا مانع من أن يكون الشئ ممكناً (عقلاً)، فى مقدورات الله تعالى، ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه فى بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله". أنظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط2، 1955، ص229 – 231. والملاحظ أن الغزالي يقيم محاججته على التمييز بين "الإمكان العقلي" من جهة، و"إمكان التحقق الوجودي" من جهة أخرى. فإن ما هو ممكن فى العقل، ليس –على قوله– ممكناً فى الوجود؛ وبما يترتب على ذلك من أن كل ما هو "عقلي" لا يمكن أن يكون "واقعياً"، وذلك على العكس تماماً من التصور الحديث الذى ينبني –بعبارة هيجل– على أن "كل ما هو عقلي هو واقعي"؛ حتى لا يكون شئ فى الوجود بمنأى عن الإندراج تحت قانون العقل. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كان ما تؤول إليه محاججة الغزالي من التأكيد على عدم التطابق بين العقل والوجود يرتبط بإفساح المجال أمام تدخل الله بما يحول دون المحالات الشنيعة التى تترتب على نفى تطابقهما، فإن ذلك يعني دوران تلك المحاججة –والتصور الذى تنبني عليه بالتالي– فى إطار الفكر اللاهوتي ما قبل العلمي (بالمعنى الحديث)؛ الأمر الذى يترتب عليه فساد إعتبارها مقدمة لإنكار العلم بمعناه الحديث. فإنها تدور فى إطار سياق مغاير باتلكلية لذلك الذى تبلور العلم الحديث داخله.

يموضع نفسه داخل الإطار التصوري النيوتوني للعلم الحديث– "إنكاراً للعلم"، إلا أن يقدم قراءة غير سياقية على الإطلاق. والأمر نفسه ينطبق على طرابيشي الذى لا يفعل، فى إطار محاججته الكبرى للجابري، إلا أن يستدعى المفهوم ذاته، ليقرأ فيه –ولكن بعد أن يموضع نفسه داخل الإطار التصوري ما بعد النيوتوني– تجاوبه مع ما يسميه بالطبيعيات الصغرى أو الميكروفيزياء المعاصرة[1]. وبالطبع فإن إختلاف الإطارين التصوريين اللذين تتم قراءة مبدأ الإنكار الأشعرى للسببية من داخلهما هو ما يقف وراء تباين الدلالتين اللتين تجري نسبتهما إلى ذات المبدأ الأشعري الواحد؛ وأعنى من حيث يكتسب هذا المبدأ دلالة "لا علمية" بحسب الجابري، فيما تنضاف إليه دلالة "علمية" بحسب طرابيشي.

والغريب حقاً أن موضعة طرابيشي لنفسه فى قلب المشهد الفيزيائى ما بعد النيوتوني، قد جعلته ينتهى إلى إعادة إنتاج الرؤية الأشعرية. فإذا كانت الفيزياء ما بعد النيوتونية قد خلخلت التصور الآلي الحتمي المنضبط للكون الذى ترسَّخ فى النسق النيوتوني، وفتحت الباب لظهور ما يفلت

(1) والحق أن القول بهذا التجاوب يسكت عن حقيقة أنه إذا كان النسق الفيزيائي ما بعد النيوتوني يفترض –بسبب طبيعة الموضوع الفيزيائي المتناهي فى الصغر– فروضاً تند عن المعاينة والتحديد الصارم الذى لا تقبله طبيعة الفيزياء النيوتونية، فإنه يلزم التنويه بأن ثمة فارقاً حاسماً بين "فيزياء" يقتضى فهم طبيعة موضوعها إفتراض فروض شبه ميتافيزيقية (كمفهوم اللاتحدد مثلاً)، وبين الإنطلاق من مبدأ "ميتافيزيقي" يحدد بناء العالم الفيزيقي على نحو من "اللاتحدد" الذى ينفسح معه المجال لكى يتدخل الله مُحدِّداً ومعيِّناً. إذ فيما يكون "اللاتحدد"، فى أحدهما، مما يفرضه طبيعة "الموضوع الفيزيائي"، فإنه يكون، فى الآخر، مما يفرضه تصور "المبدأ الميتافيزيقي" فاعلاً بإرادته المطلقة فى التحديد الدائم للموضوع الفيزيقي.

من التحديد والضبط الصارم، فإنه قد بدا أن ذلك يصب فى مصلحة الرؤية الأشعرية التى تنأى بالعالم عن أن يكون موضوعاً لضربٍ من الضبط والتحديد الصارم الذى لا يسمح بالتدخل المباشر لله فى العالم. وهكذا فإن ما مضى إليه الأشاعرة –قصد إفساح المجال لفاعلية الله المطلقة– من أن "الأعراض (والجواهر التى لا تنفك عنها بالتالي) لا تبقى زمانين، بل "تبطل –أو تنعدم– فى ثانى حال وجودها"[1]، وذلك ليتجدد خلقها فى ذلك الحال الثاني؛ وبما يعنيه ذلك من أن العالم هو موضوع للإنعدام والتحلل، والخلق المستمر المتجدد فى كل آن، فإن شيئاً قريباً من ذلك سوف يتردد فى ما مضى إليه "إدجار موران"؛ الذى هو أحد فلاسفة الموجة العلمية ما بعد النيوتونية، من أنه "ينبغي أن نقول إن (الواقع) فى الوقت نفسه، وفى كل آن، قيد تخلُّق وقيد تكوين، وقيد تحلُّل وتفسُّخ"[2]. ومع أن هذا التصور الأخير يختلف عن "شبيهه" الأشعرى فى أنه لا يصدر عن غائية ميتافيزيقية، بل كان مما فرضته طبيعة التطور فى الدرس الفيزيائي المعاصر، فإنه يلفت النظر أن طرابيشي قد سكت تماماً عن الإشارة إلى ما يقوم بينه وبين الرؤية الأشعرية من مشابهة. ولعله أدرك أن فى مجرد تلك الإشارة ما يكشف عن كونه لا يفعل إلا أن يعيد إنتاج ما يأخذه على خصمه (الجابري). فقد أخذ طرابيشي على الجابري أنه إذ يستعيد "الكسمولوجيا الأرسطية" لا يفعل إلا أن يتبنى تصور الكون القائم على مقولة "العقل – النظام"؛

(1) الباقلاني: التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوراج والمعتزلة، نشرة: محمود الخضيري ومحمد عبدالهادى أبوريدة (دار الفكر العربي) القاهرة 1947، ص42.

(2) نقلاً عن: طرابيشي: نظرية العقل (سبق ذكره) ص 187.

وهو "التصور العقلي النظامي للكون – الذى يصفه طرابيشي بأنه – فى الوقت الذى يقطع مع التصور العلمى الحديث المكرِّس على العكس لمقولة اللانظام، لا يبقى متضامناً إلا مع التصور الديني للعالم"[1]. ومن هنا أنه وبالرغم من كونه قد لمح مع توماس كون "مشابهة الكسمولوجيا الذرية القديمة (والمنافسة للكسمولوجيا الأرسطية) للكسمولوجيا الحديثة"، فإنه قد سكت تماماً عن المشابهة القائمة بين الكسمولوجيا الأشعرية (وهى أيضاً ذرية) مع الكسمولوجيا الحديثة. ولعل ذلك يرتبط بما يمكن أن يكون قد ترآى له من أن إشارة لتلك المشابهة سوف تجعل "تصوره العلمي الحديث للكون متضامناً مع التصور الأشعري الدينى للعالم"، وعلى نحو يكون فيه قد وضع نفسه تحت طائلة حكمه على الجابري بأن "التصور العقلى النظامى، الذى يتبناه، للكون يتضامن مع التصور الديني للعالم". وإذ يكشف ذلك، من جهة، عن أنه لا يفعل إلا أن يعيد إنتاج خصمه، فإنه يفضح، من جهة أخرى، ما يحرص على إخفائه من التأكيد على أن أصداء الميراث الأشعرى، الذى بالغ الجابري فى تأكيد دونيته، تتردد فى قلب النظرية العلمية المعاصرة. ولعل ذلك يتآدى إلى إكمال دائرة المركزية المشرقية التى إنفتحت –مع طرابيشي– بالفينيقيين المشارقة (صُناعاً للظاهرة اليونانية بشقيها الفلسفي والتراجيدى)، ثم هاهم الأشاعرة (المشارقة أيضاً) يغلقونها "رواداً للعلم الحديث"[2] فيما سيقول أحد أعلامهم المعاصرين.

(1) المصدر السابق، ص190.

(2) على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفي فى الإسلام، ج1 (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط7.

الفصل الخامس

تقليدية دولة الحداثة العربية... أي مفارقة؟

إذا كان قد شاع فى تراث الفكر السياسي القديم أن الناس على دين ملوكهم؛ حيث كانت دولة المُلك القديم هى التى تحدد لا مجرد شكل وجود الأفراد الظاهر، بل وتؤطر وعيهم وتتحكم فى بناء عالمهم الروحي الباطن[1]، فإن ما جرى فى سياق الحداثة من أن الدولة التعاقدية الحديثة قد باتت مجرد نتاج لإرادات ووعى الأفراد[2]؛ الذين أصبحوا –والحال كذلك– منتجين لهًا ومحددين لطبيعتها وشكل حضورها وطرائق إشتغالها –بعد أن كانوا هم النتاج للدولة فى الماضي– قد إقتضى إنقلاباً أصبح معه القول ممكناً بأن "الدولة –ومعها ملوكها– على دين ناسها، أو بالأحرى نخبتها". وهكذا تؤشر الحداثة إلى ما جرى من الإنتقال من الناس يكونون بحسب ما تكون دولة الملوك، إلى الملوك –ومعهم ممالكهم ودولهم– يكونون بحسب ما يكون الناس، أو بالأحرى النخبة؛ وهو الإنتقال الذى ترافق مع ضروب من التحولات والإنقطاعات الكبرى، التى أحدثتها الحداثة، على كافة الأصعدة. وبالطبع فإنه بمثل ما كان بؤس أوضاع الناس –فى العالم القديم– عنواناً على بؤس وفساد ملوكهم، فإنه يمكن المصير

(1) ومن هنا ما جرى المصير إليه من أن "حرية الفرد بالمعنى الدقيق لم يكن لها وجود (حرية العقيدة –الملكية... إلخ)؛ ذلك لأن الدولة كانت تسيطر على الأفراد سيطرة تامة، فلابد للفرد أن يعتنق دين الدولة، كما أن أملاك الفرد وثروته لابد أن تكون تحت تصرف الدولة". أنظر: إمام عبدالفتاح إمام: مسيرة الديمقراطية... رؤية فلسفية (دار الحكمة؛ القاهرة، الطبعة الثانية 2000) ص13.

(2) وأعنى بها الدولة التعاقدية الحديثة التى تنبني بكليتها على وعي وإرادة صانعيها من الأفراد الأحرار. وغنيٌّ عن القول أن تلك الدولة الليبرالية هى شكلت مجمل الفضاء السياسي الأوروبي الحديث. وبالطبع فإنها تغاير بالكلية تلك الدولة المسخ التى عرفها العرب منذ مطلع القرن التاسع عشر، وحتى الآن.

من ذلك إلى أن بؤس الدولة –فى قلب المشهد الحديث– هو أدنى إلى أن يكون مجرد إنعكاس لفساد نخبتها وبؤس وعيها وهشاشته.

ورغم فاعلية وكفاءة هذه القاعدة فى تفسير العلاقة بين الدولة الحديثة ونخبتها، على العموم، فإنها تفقد تلك الكفاءة حين يتعلق الأمر بتفسير العلاقة بين الدولة ونخبتها فى الحالة العربية الراهنة؛ وذلك إبتداءً من أن النخبة –فى تلك الحالة بالذات– لم تكن، بحسب ما يبدو من تحليل سياقات نشأتها التاريخية، صانعة للدولة، بقدر ما كانت، و لم تزل حتى الآن، هي محض صنيعتها، بل وحتى مطيتها الخانعة المطيعة[1]. ومن هنا أن بؤس الدولة وفسادها الراهن فى العالم العربى لم يزل هو المحدد لفساد النخبة العربية وبؤسها المزرى؛ وأعنى من حيث لم تزل تلك الدولة –بمثل ما كانت دولة المُلك القديم– هى التى تحدد، لا وعى القطعان المغلوبة من جمهورها التعيس فقط، بل وأيضاً وعى النخبة المؤدلجة القائمة؛ التى لا تتوقف، لذلك، عن العمل لحساب تلك الدولة حتى وهى –أو بعض شرائحها بالأحرى– تعارضها بلا هوادة. ولعل ذلك يؤكد على أن تحليلاً لوضعية الدولة العربية الراهنة يكشف عن إستحالة تفسير ظاهرتها فى

(1) ولعل تحليلاً لجوهر العلاقة بين الباشا (محمد على) الذى يُشار إليه بإعتباره صانع الدولة الحديثة، وبين الطهطاوى؛ الذى يُشار إليه بإعتباره الرائد المؤسس لنخبة الأفندية الحديثة أيضاَ، لمما يؤكد ذلك على نحو كامل. وهنا فإنه إذا كان تحليل هذه العلاقة يتكشَّف عن نخبة تدين بكل وجودها لدولة الباشا، وعن تصور لدورها –بالتالي– لا يتجاوز حدود خدمته، فإن ذلك قد راح ينعكس بنيوياً فى طبيعة خطاب النهضة الذى صاغته تلك النخبة؛ وعلى نحو بدا معه أن خطابها القكرى هو فى جوهره مجرد إنعكاس لجوهر المشروع السياسي لتلك الدولة. ومن هنا أن الدولة تتميز بوضع حاكم فى قلب خطاب النهضة، وفى المآلات التى إنتهى إليها.

إطار نموذج الدولة الحديثة الحقة؛ وأعنى من حيث لا يزال نموذج "دولة المُلّك القديم" –الذى يضرب بجذور عميقة فى دولة ما قبل الإسلام– هو ما يكاد ينطوى على الأصول المفسِّرة لظاهرتها بالكامل. وضمن هذا السياق فإن الأمر لا يقف عند مجرد كونها تصنع وعى كل من جمهورها ونخبتها وتحدده، بل ويتجاوز إلى طبيعة حضورها وشكل إشتغالها؛ واللذان يكشفان، بدورهما، عن التحدد بما ينتمى إلى إطار الدولة التقليدية ما قبل الحديثة.

وبالرغم من ذلك فإنه يبقى، على أى حال، أن للنخبة نصيبها من البؤس الذى لا ينتج العرب، الآن، سواه؛ وأعنى من حيث أنها لم تقدر –حتى الآن– على الإنفلات من وضعية كونها مجرد صنيعة الدولة وخادمها الإيديولوجى الخانع المطيع؛ وذلك بالرغم من حقيقة أن تاريخ تلك الدولة هو تاريخٌ لتعاقب دورات لا تنقطع من الإخفاق والخيبة الدائمين. ولعل ذلك ما تنساه النخبة العربية الرثّة؛ التى لم تتعلم للآن أن بؤس دولتها إنما يعكس وينعكس –فى الآن نفسه– فى ركودها التاريخي وبؤس دورها وتدني وضعيتها، كصنيعة أُريد لها –وأرادت فيما يبدو لنفسها– أن لا تفارق وضعها كمجرد بوق إيديولوجى زاعق، وإستسهلت أن تلقى بهذا البؤس كاملاً –فى المقابل– على كاهل الدولة وحدها؛ وهى التى أصبحت، أخيراً، أدنى ما تكون إلى مرآة تنظر فيها تلك النخبة، فلا ترى إلا البؤس والفشل كاملين. ولكنها، وبدلاً من أن تتبين بعض ملامح وضعها البائس التعيس فى هذا الذى ينعكس على سطح المرآة (عجزاً وخيبة)، لا تعرف إلا أن تتطهر من رجسه فتُلقى بعبئه، كاملاً، على

كاهل دولة، إنتهت –لعلة عجزها وفشلها– إلى أن تكون موضوعاً للتأثيم واللعنة من جانب شرائح المحتجين عليها الذين تتزايد أعدادهم بإطراد لافت[1]. وهنا يُشار إلى حقيقة أنه إذا كان كثيرون من هؤلاء المحتجين قد وجد نفسه محروماً أرهقته السلطة بالمغارم، فيما كانت تسخو –من دون منطق أو حساب– على غيره من عديمي الكفاءة والموهبة بالعطايا والمغانم، فإن بعضهم كان يبحث لنفسه عن مكان على وسادة السلطة الناعمة، وأما الآخرون –وهم قليل– فإنهم كانوا يسعون مخلصين، إلى آداء واجبهم تجاه الجماهير المسحوقة فعلاً.

وللمفارقة فإن النخبة –وبما فيها تلك الشرائح المخلصة للجمهور المسحوق– كانت تطيل أمد بقاء تلك الدولة، حتى وهى تصوغ هجائيات التأثيم واللعنة ضدها. فهى، من جهة، لا تفعل عبر تلك الهجائيات اللاذعة إلا أن تخفف من ضغوط الجماهير عليها؛ وأعنى من حيث لا تملك تلك الجماهير المسحوقة بعد أن تتسلى بهذه الهجائيات –التى تفيد منها الدولة كلما إزداد مذاقها اللاذع– إلا أن تهجع مستريحة كل مساء بعد أن تكون قد تخلصت –عبر نوبات السخرية والتشفّي التى تجود بها نخبتها– من أبخرة الغضب والنقمة التى تعتمل محتبسة فى صدورها تجاه تلك الدولة التى تسحقها بإستبدادها وفسادها. وإذ تشعر النخبة، هكذا، أنها قد آدت دورها وقامت بواجبها نحو الجماهيرالتى تظل رغم كل شئ

(1) فإنها –على قول برهان غليون– قد "وُضِعت منذ ولادتها فى شروط تحول دونها والوفاء بوعودها، أصبحت معبوداً محبطاً، لا يستجيب لدعوات عبيده، ولا يأخذ بيدهم، ولا يقدر على تلبية مطالبهم. إنه الطاغية الذى يثير غضبهم ونقمتهم، ويحفزهم على التمرد عليه والتصادم معه بقدر ما يخيفهم ويرعبهم".

تتخبط فى التيه والضياع عاجزة عن إكتشاف طريق الخلاص، فإنها تنام، بدورها، قريرة العين؛ وبكيفية ينقسم معها مجال التداول السياسي –فى المشهد العربي الراهن– بين نخبة تنتج الهجاء (وتتكسَّب منه) وجماهير تستهلكه (وتستريح به) من جهة، وبين دولة لا تتوقف عن ممارسة إستبدادها وفسادها عليهما معاً من جهة أخرى. وللمفارقة فإن الواحد من طرفي تلك اللعبة السقيمة العابثة يبدو مستريحاً بما يفعله. ولعل ذلك هو أحد أسباب ما يبدو من عجز هذه النخبة عن إثارة الأسئلة الكبرى حول العجز المتأصل للدولة العربية الراهنة عن إنجاز أى واحد من وعودها الكاذبة؛ وأعنى من حيث تبدد طاقتها فى إنتاج هجائياتها السَّاخرة[1].

بل إنه يبقى، وهو الأهم، أن النخبة تظل، فى هذه الهجائيات، تعيد إنتاج ذات الخطاب الذى يقوم عليه وجود تلك الدولة الآثمة. فإنه إذا كانت الخصيصة الجوهرية للخطاب المؤسس لوجود الدولة الراهنة أنه ينبني على المقاربة السياسية للمفاهيم (وهى المقاربة التى تتميز بها، على الدوام، كافة الخطابات التى تتبلور من أجل خدمة دولة ما بالأساس)، فإنه يُلاحظ أن الهجائيات الموجهة للدولة تكاد –بحسب طبيعتها– أن تختزل الأزمة الراهنة بأسرها فيما هو سياسي فقط؛ ومن دون أدنى إلتفات

(1) فعلى تعاقب إنكسارات تلك الدولة وتتابع خيباتها منذ ما جرى لدولة الباشا قبل عقد من إنتصاف القرن التاسع عشر وحتى الآن، فإن الأمر لم يتجاوز مجرد إلتماس الأعذار لها، وتعليق أسباب خيبتها فى رقبة الخارج وما يمارسه عليها من ضغوط عاتية. وبالرغم من أن أحداً لا يقدر على تبرئة ضغوط الخارج، فإن ذلك لا يسوغ التعويل عليها كسبب أوحد لمأزق تلك الدولة، وغض النظر تماماً عن شروط الإخفاق المتجذرة فى بنية الداخل كدولة ومجتمع فى آن معاً.

إلى الأبعاد الأعمق لتلك الأزمة التى تضرب بجذور أبعد فيما يتجاوز ما هو سياسي ويتعداه. وهكذا فإن الإنفلات من الأزمة إنما يكون –بحسب هجائيات النخبة– بإسقاط النظام السياسي الحاكم وتغييره؛ وذلك عبر جعله موضوعاً للسخرية والتنكيت أو اللوم والتبكيت. والحق أن الأزمة الراهنة تتجاوز كونها مجرد أزمة نظام سياسي، مهما كانت درجة عجزه وفساده، إلى أن تكون أزمة مفهوم يؤسس لدولة طال أمد إحتضارها بأكثر مما يلزم؛ وأعنى من حيث ظل هذا المفهوم عصياً على الأفول، وذلك بالرغم من كل ما تمخض عنه وإرتبط به من إخفاق وعجز دائمين؛ وبما يعنيه ذلك من أنها ليست أزمة الدولة/النظام فحسب، بقدر ما هى أزمة الدولة/المفهوم فى الأساس.

إن ذلك يعنى ضرورة أن تستوعب النخبة الناقدة ما يقوم من التمايز بين الدولة/النظام بالمعنى المؤسسى والهيكلي، والدولة/الفكرة أو المفهوم؛ وأعنى بما هى تجسيد لمفهوم شفاف ولا مرئى يقوم وراء هياكلها المؤسساتية، وبما يعنيه ذلك من جوهرية أن يتجه الهجاء والنقد، لا إلى مجرد النظام السياسي القائم فحسب، بل –والأهم– إلى كل من المفهوم والخطاب المؤسسين للدوله بما هى نظام ملموس متحقق، وإلا فإن تلك الدولة ستظل تفرض حضورها الذى يتآبى على الغياب. إذ الحق أن مقاربة الدولة كمحض حضور براني ليس له وراء ثقافي، يجعلها كالصخرة التى تناطحها النخبة لتضعفها، ولسوء الحظ فإن قرني النخبة (الناطحة) ستبليان قبل أن تضعف تلك الدولة/الصخرة. وإذن فالأمر فى حاجة إلى ضرب من

النقد الذى يتجاوز حدود السياسة فى صورتها الأضيق إلى الثقافة بمعناها الأرحب.

فالحق أنه إذا كانت الدولة/النظام تنتمى، بما هى ذات طابع هيكلي ومؤسساتى، إلى مجال الخارجى والبرانى، أو بالأحرى السياسي الملموس، فإن الدولة/الفكرة أو المفهوم تنتمى، بما هى حضور شفاف وغير مرئى، إلى مجال الباطنى أو المعرفى والثقافى غير الملموس. ولعل هذا التمييز الذى تقتضيه طبيعة الدولة بما هى كذلك، بين برانى أو إجرائي سياسي وبين جوانى ثقافى[1]، يتجاوب على نحو كامل مع الآلية المهيمنة على مقاربة العرب للحداثة؛ وذلك مع الأخذ فى الإعتبار أن الدولة العربية الراهنة قد تبلورت كأحد أشكال الإستجابة للتحدى الذى فرضته الحداثة[2]؛

(1) رغم أن بعض مدارس الفكر السياسي الحديث (الأمريكى بالذات) قد ألحت على التعاطى مع ظاهرة الدولة فى إطار ما هو سياسي وبرانى فقط، فإنه يلزم التنويه بإنه يستحيل، من دون إستحضار الثقافى فى معية السياسي، تفسير معضلة الدولة العربية الراهنة؛ وخصوصاً مع الوعى بأن المعضلة الحقة لتلك الدولة إنما تقوم فى عدم التساوق –أو حتى التناقض– بين الشكل السياسي والمضمون الثقافى، أو بين النظام المؤسساتى والفكرة أو المفهوم التأسيسي.

(2) ثمة من يمضَى إلى أن الدولة العربية الحديثة هى ظاهرة إستعمارية بالأساس، فيؤكد على أن "العقل العربى والإسلامى لا يحاول أن يعى حقيقة القطار الذى أركبه فيه العقل الإستعمارى؛ وهو قطار الدولة الذى حرص الإستعمار على صناعته، بل وعلى الإكثار من عرباته وآلياته...ولقد وقف الإستعمار عندما شعر بحتمية خروجه العسكرى من بلاد المسلمين وراء كل محاولات إنشاء الدول، بل وكل محاولات إنشاء دولة من دولة، أو دويلات من دولة!!!". أنظر: عبد الحليم عويس: الدولة الحديثة بين الحقيقة والتزييف (دار الصحوة للنشر والتوزيع)، القاهرة ط 1، 1994، ص12. ولعل هذا التصور لما يُسمى بالدولة العربية الحديثة كظاهرة إستعمارية، إنما يرتبط بفهم هذه الدولة بوصفها مجرد حيزٌ جغرافي جرى إقتطاعه من جسد الأمة الممتدة. والحق أن تلك الدولة هى فكرة

أو أنه جرى تصورها على أنها الآداة اللازمة لإنجازها، بالأحرى. وبما هى –على هذا النحو– أحد آدوات إنتاج الحداثة، فإنه لن يكون غريباً أن يجرى التعامل معها بذات الطريقة التى جرى التعامل بها مع الحداثة ذاتها.

ومن جهة أخرى، فلعل ما يمكن المصير إليه من أن موقف الجماهير العربية من الدولة الراهنة هو، فى جوهره، موقف ثقافى، ولا يمكن أن يكون موقفاً سياسياً أبداً، هو مما يدعم، بدوره، لزوم التحول من السياسي إلى الثقافى فى تحليل ظاهرة تلك الدولة البائسة ونقدها. فالحق أن هذا الموقف الذى تسلم فيه الجماهير مصائرها لدولة هى الأكثر عجزاً وخيبة على مدى التاريخ، لا يمكن التعاطى معه ضمن إطار الظاهرة السياسية؛ بل فى إطار ظاهرة تتعداها؛ وأعنى بها الظاهرة الثقافية الأشمل. فحين لا يرتبط قبول الدولة من قِبل جمهورها بما تؤديه من وظائف موكولة إليها من جانب هذا الجمهور، بل وتظل موضوعاً للقبول والطاعة رغم عجزها وفشلها فى إنجاز تلك الوظائف، فإن ذلك مما لا يمكن تفسيره فى إطار الظاهرة السياسية الحديثة التى يتحدد فيها الموقف من الدولة بحسب محددات وظيفية وبرجماتية فى الأغلب. وبالطبع فإنه حين لا يتحدد

ومفهوم قبل أن تكون هذا الحيز المُقتطع فى المكان. وبما هى فكرة ومفهوم (فى وعي صانعيها بالطبع)، فإنه يصعب تماماً فهمها بمعزل عن الشروط التى رافقت إنبثاق سؤال الحداثة فى العالم العربي؛ وعلى نحو يبدو معه أنها كانت أحد تجليات إثارة هذا السؤال، وليست مجرد نتاج للإستعمار كظاهرة تفشَّت لاحقاً. وليس من شك فى إستحالة إختزال الظاهرة الحداثية فى مجرد الإستعمار. وتاريخياً فإن ظهور هذه الدولة المُقتطعة من الأمة، كان لاحقاً على إنبثاق سؤال الحداثة الذى يؤسس، لا سواه، لحضور ما يُسمى بظاهرة الدولة الحديثة فى قلب المشهد العربي.

الموقف من الدولة بحسب هذه المحددات ذات الطابع الإجرائى العملى، فإن ذلك لا يجد تفسيره إلا فى إطار بنية ثقافية تكاد تستحيل فيها الدولة، والسلطة السياسية على العموم، إلى أن تكون أشبه بالمعطى الطبيعى، الذى لا يؤثر موقف البشر منه فى دوام حضوره ورسوخه[1]. إن حضور الدولة، والحال كذلك، إنما يجد ما يؤسسه فى ما يتجاوز الموقف منها؛ وأعنى فى حقيقة تصورها أقرب ما تكون إلى الظاهرة الطبيعية، وليست السياسية. وليس من شك فى أن هذا التصور إنما يضرب بجذوره الأعمق فى بنية الثقافة المتوارثة، والتى لم تزل فاعلة فى صميم بناء الوعى للآن. فالدولة فى الوعى الراهن لم تزل جزءاً من سياق ثقافى كان يجرى فيه التعامل مع الكيان السياسي بإعتباره أدنى ما يكون إلى الظاهرة الطبيعية. وإذ الخصيصة الملازمة للظاهرة الطبيعية أن موقف البشر تجاهها لا يؤثر ألبتة فى قبولهم لها وإقرارهم بحتمية وجودها، فإن فى ذلك تفسيراً للموقف الراهن من الدولة العاجزة القائمة. وغنيٌّ عن البيان أن كياناً سياسياً يرفع نفسه إلى مستوى الظاهرة الطبيعية، فإنما ليؤبد حضوره على نحو يستحيل معه مجرد التفكير فى نقضه أو زحزحته. وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى أن الهجاء السياسي –رغم حدته وسخونته– لا يمكن أن يكون هو السلاح الأكثر فاعلية فى مواجهة تلك الدولة الجاثمة رغم عجزها. وفى كلمة واحدة، فإن الأمر فى حاجة إلى نوع من المقاربة التى يمكن أن تتحول الدولة بمقتضاها من كيان طبيعى وما قبل سياسي إلى أن تكون

(1) وهكذا فإنه لا يمكن التعويل فحسب على ما تمارسه تلك الدولة الباطشة على رعاياها من ضروب القمع والإكراه، كسبب لحضورها المتآبي على الغياب.

جزءاً من الظاهرة السياسية؛ وهى المقاربة التى لا يمكن إلا أن تكون ثقافية بالأساس.

وإذن فليست الدولة العربية، فى المنظومة الثقافية المحددة لموقف رعاياها منها، جزءاً من سيرورة سياسية تتكشف عن تحددها بحسب شروط إنسانية تتسع –إبتداءً من إنسانيتها– لإمكان التطور والتغيّر، بقدر ما هى جزءٌ من دورة طبيعية لا يتحدد فيها إنبثاقها ووجودها بما يخضع لفعل الإنسان ووعيه. وبهذه الكيفية فإنها (أى هذه الدولة) تبدو مجرد إمتداد، لا أكثر، لدولة العرب التقليدية التى إنشغل إبن خلدون بالتنظير لها؛ والتى كانت محكومة، فى أصل نشأتها ودورة تحولاتها، بفاعلية طبيعية، لا مجال للحديث فى مواجهتها عن أى فاعلية إنسانية أو تاريخية.

فإذ تنشأ الدولة حول العصبية، التىهى "نزعة طبيعية فى البشر مذ كانوا" على قول إبن خلدون، فإن أطوار وجودها، أو دورة صعودها وسقوطها، تكون طبيعية بدورها. فهى دورة خارج إمكان التحكم والسيطرة عليها إبتداءً من "أنها تحدث للدولة بالطبع، وأنها كلها أمور طبيعية لها.....، والأمور الطبيعية لا تتبدل"، ولهذا فإنه وحتى حين "يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة فى السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهَرَم (الشيخوخة)، ويظن أنه ممكن الإرتفاع، فيأخذ نفسه بتلافى الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهَرَم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير مَنْ قبله من أهل الدولة وغفلتهم (أى يحسبه مرتبطاً بفاعلية إنسانية ولو كانت لا واعية)، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة"؛ وبما يعنيه ذلك من حصولها خارج نطاق أى فاعلية إنسانية أو تاريخية.

بل إنه يبدو وكأن إبن خلدون حريص على إستبعاد هذه الفاعلية الإنسانية أبداً. فحتى حين تبلغ الدولة مرحلة الهرم والتلاشى، فإنه لا يرى تلاشيها يتم، ولو فى مرحلة سقوطها الأخير، بفعل من خارج سيرورتها الطبيعية، بل "لا يزال أمرها كذلك وهى تتلاشى فى ذاتها، شأن الحرارة الغريزية فى البدن العادم للغذاء، إلى أن تنتهى إلى وقتها المقدور. و"لكل أجل كتاب"، ولكل دولة أمد "والله يقدر الليل والنهار" وهو الواحد القهار. وهكذا يضيف إبن خلدون إلى "تقدير الله" فاعلية الطبيعة فى حصول سقوط الدولة، الذى يبقى، كغيره من أطوار دورتها، بعيداً عن مجال إشتغال الفاعلية الإنسانية. ولأن الطبيعة لا تعرف إلا التكرار، فيما يبقى التاريخ بمثابة حقل للتغيُّر والإنحراف، فإن دولة إبن خلدون كانت دولة التكرار الممل لنفس دورات الصعود والسقوط، ومن دون إنحراف أبداً. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بأنها كانت دولة الدورة الطبيعية، و لم تكن دولة مجتمع الفاعلين أو التاريخ المفتوح.

ولقد إنعكس هذا التصور للدولة بإعتبارها جزءاً من دورة طبيعية عند إبن خلدون، على حقيقة أنها، وحتى مع تلاشى المبدأ المؤسس لوجودها تظل حاضرة فى الوجود، إبتداءً مما "حصل لها –على قوله– من الصبغة فى نفوس أهل إيالتها، وهى صبغة الإنقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التى لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها، فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة...، ويعضد ذلك ما وقع فى النفوس عامة من التسليم؛ فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له؛ فلا يقدر على التصدى لذلك ولو جهد جهده". ولعل حديث

إبن خلدون عن الإنقياد والتسليم بوصفه صبغة لما يوهم بأنه ليس موقفاً، بقدر ما أصبح طبيعة وجبلة لرعايا الدولة؛ وأعنى من حيث ما يحمله لفظ الصبغة مما يدنيه من مفهوم الطبيعة التى لا تتبدل. وهكذا يكون موقف الرعايا من الدولة هو جزء، بدوره، من سيرورة طبيعية، وليست سياسية. وبدورهم فإن ورثة هؤلاء الأسلاف من رعايا الدولة العربية الراهنة لا يعقلون إلا التسليم والإنقياد لصاحب الدولة، ولا يتصور أحدٌ منهم عصياناً أو خروجاً عليه، وترتيباً على ذلك فإنهم لا يملكون، كأسلافهم أيضاً، إلا أن ينتظروا نفاذ قضاء الله، الذى لا راد له، فى الدولة وصاحبها؛ وأعنى من حيث أنه لا مجال لأى فاعلية إنسانية فيما يتعلق بدورة وجودها. ولعل ذلك يعنى أن إستمرار الدولة العربية الراهنة فى الوجود مع غياب أى داع لوجودها، إنما يرتبط بإستمرار كون الدولة –بما هي كذلك– فى وعى الرَعايا، جزءاً من المجال الطبيعى، وليس السياسي.

* * *

ولعل حقيقة إعتبار الدولة العربية الراهنة جزءاً من المجال الطبيعي، وليس السياسي، تجد ما يدعمها فى ما يبدو وكأنه رضوخها الكامل لقانون "التكيّف" الذى لاشك فى إنتمائه للمجال الطبيعى. فإنطلاقاً من سعى الدولة العربية الراهنة إلى التكيُّف مع واقع العجز الكامل الذى تعيشه ويتزايد إنكشافه على نحو مطرد، وفى مواجهة صيحات الساخطين المحتجة على تخاذلها وإنحطاطها المشين، فإن نخبتها الرثة –التى لا تعرف لنفسها دوراً تؤديه إلا أن تغطى بخطابها البائس على واقع هذه الدولة الأكثر بؤساً– لم تفعل إلا أن راحت تدبج خطاباً عن

فضائل العقلانية والواقعية؛ متباهية فيه -ومميزة لنفسها ولدولتها أيضاً- بالتحلى بالحكمة والإعتدال والرصانة[1]، فى مواجهة جمهور غوغائى جاهل يتخبط فى الطيش والخفة والحماقة. ولسوء الحظ فإنه قد جاء خطاباً بالغ الإبتذال والتفاهة؛ وذلك من حيث إنه قد إنبنى على ما يبدو وكأنه الإستدعاء لمفاهيم العقلانية والواقعية، لتلعب دوراً مغايراً، بل ونقيضاً، للدور الذى تبلورت لكى تؤديه ضمن السياق الذى إنبثقت فيه أصلاً؛ وبما يؤول إليه ذلك من تشوُّه يطال مجمل بنيتها وحقيقتها. وهكذا فإن مفاهيم العقلانية والواقعية التى بلورتها البورجوازية الأوروبية كأحد أهم أسلحتها فى السيطرة على العالم وإخضاعه (بالمعنى المعرفى والسياسي)؛ تستدعيها البورجوازية العربية، التى لا مثيل لها فى الإنصياع والخضوع، لتخدم سعى دولتها الراهن إلى التكيّف مع العجز؛ الأمر الذى تتولد عنه مفارقة أن ما كان آداةً لإنتاج الهيمنة فى سياق بعينه، يتحول -فى السياق العربى- إلى آداةٍ لتكريس الخضوع. إذ التكيّف -الذى تغطى عليه البورجوازية العربية بخطابها المبتذل عن العقلانية- ينبني، لا على مجرد إقرار الذات بقبول وضع ما، يقوم الآخر المهيمن بفرضه (بصرف النظر عن شرعيته أو عدمها)؛ وبما يعنيه ذلك من لزوم تسليمها وإنصياعها له، بل وعلى بتر وإستئصال كل ما يوجد على ساحتها من أفكار وتيارات تأبى الإنصياع لهذا الوضع المفروض، وتعاند تصالح تلك البورجوازية معه. ومن هنا أنه إذا كان وضع فصائل المقاومة، وتيارات الرفض والممانعة،

(1) لا تكف الإعلاميات العربية عن الطنطنة بأن قادة العالم الكبار لا يتوقفون عن دعوة قادة العرب الملهمين، ليجلسوا أمامهم، فى خشوع وأدب، لينهلوا من معين حكمتهم التى لا تنفد.

التى تطفو على الساحة العربية، فى الوقت الراهن، هو مما يعوق الدولة ونخبتها الرثة عن التكيّف مع ما يفرضه الآخر، فإن بتر هذه الفصائل والتيارت وإستئصالها لا يكون، والحال كذلك، مجرد خيار لقوى الهيمنة الخارجية فقط، بل وخياراً للدولة ونخبتها اللتان لا تريدان ما يعكر صفو تكيّفهما الذليل مع هذا الذى تفرضه، عليهما، تلك القوى.

ولعل ذلك هو ما يفسر ما يبدو وكأنه التحالف الراهن بين الغرب، من خلال آداته إسرائيل، وبين دولة التبعية العربية القائمة من أجل إستئصال كل بؤر الممانعة والمقاومة المتبقية على الساحة العربية. إذ يبدو أن هذه الدولة قد وجدت نفسها أخيراً أسيرة وضع يبدو فيه، أن ما يتهدد إسرائيل إنما يتهددها أيضاً؛ وذلك إنطلاقاً من وعيها بأن نجاح هذه المقاومة المنفلتة من سطوتها، فى التصدى لما يفرضه الآخر من شروط، لابد أن ينتهى إلى فضح إستراتيجية التكيّف التى تؤسس عليها هذه الدولة وجودها كله؛ وبما يعنيه ذلك من تركها عارية فى مهب الريح. ولعل أحداً لم يكن يتصور أبداً أن تصل الأمور بالدولة العربية، رغم كل بؤسها وإنحطاطها، إلى هذه الذروة المأساوية، وأعنى أن تجد وجودها مشروطاً بوجود ما ظلت، طوال الوقت، تخايل بأنه عدوها. وهنا يُشار إلى أنه إذا كان الآخرون يخوضون حربهم ضد قوى المقاومة والرفض بالنار والبارود، فإن دولة التكيُّف ونخبتها الرثة، تخوض جزءاً من حربها الإستئصالية، ضد نفس الخصم العنيد، بسلاح المفاهيم؛ وأعنى مفاهيم "العقلانية والواقعية"؛ التى يكشف التحليل عن خضوعها لضروب من الإبتذال والتحيّز، كان لابد

أن تنحرف بها عما يُراد لها، حقاً، أن تنتجه. ومن هنا حقيقة أنها لا تفارق فضاء الشعارات الجوفاء فى الممارسة العربية.

وضمن سياق ما يتعلق بوجود هذه الدولة، فإنه يلزم التأكيد على أن قانون التكيّف، الذى تسلك بحسبه الدولة العربية الراهنة، يكاد يجسد حقيقة وجودها؛ وأعني بما هي وجود بليد من أجل مجردالوجود، لأن التكيّف بما هو قانون طبيعى ينصاع بحسبه الكائن لما تفرضه عليه الطبيعة، إنما يصدر عن غريزة حب البقاء التى ليس لها من غاية إلا البقاء نفسه. وبالطبع فإن ذلك يعنى أن وجود الدولة العربية هو إنعكاس لغريزة، وليس تحقيقاً لمبدأ يعكس وعياً أو إرادة؛ وبما يعنيه ذلك من دونية هذا النوع من الوجود وإنحطاطه. وغنيٌّ عن البيان أنه لا يمكن الإحتجاج هنا بأن التكيّف هو قانون طبيعى لا مانع من أن تسلك بحسبه الدولة، لأن الدولة هى كيان سياسي وليست كائناً طبيعياً، وإن ما يشتغل فى المجال الطبيعى من قوانين لا يلزم أن يشتغل بالضرورة فى المجال السياسي، فضلاً عن إن أهم ما تتميز به الدولة، فى سياق الحداثة، إنما هو نضالها من أجل الإنعتاق من رواسب مقاربتها كموضوع طبيعى؛ لأن ذلك يتنافى مع حقيقة إنبثاقها كتجلٍ لقانون الإرادة الإنسانية الواعية (وأعنى من حيث هى دولة التعاقد الرضائي بين أفراد واعين أحرار)، وليس كإنعكاس لبناء عالم الطبيعة المجاوزة المصمتة. ولعله يُشار، هنا، إلى أنه إذا كان "المجال السياسي"، فى إطار الدولة ما قبل الحديثة على العموم، قد إنبنى فى تجاوب كامل مع "المجال الطبيعي"، فإن الميراث السياسي الأشعرى؛ الذى يؤسس، فى العمق، للدولة العربية الراهنة، يعكس حقيقة إنبناء "السياسي" بحسب

"الطبيعى"[1]، وتبعاً لنظامه؛ وبما يؤول إليه ذلك من التأكيد على دوران الدولة العربية الراهنة فى فلك "الطبيعى"؛ وبما يعنيه ذلك من إندراجها ضمن قائمة الأبنية السياسية ما قبل الحديثة.

وعلى أى الأحوال فإنه إذا كانت النخبة قد راحت تغطى سعى هذه الدولة البائسة إلى التكيّف مع العجز، بخطاب عن العقلانية والواقعية، لا يجاوز إشتغال العقل داخله حدود القبول والتسليم بما هو قائم، أو حتى الإستسلام له، ولا يتعدى حضور الواقع، ضمنه، حدود أنه مجرد كيان مصمت لا ينطوى فى جوفه على أى إمكانات أو ممكنات تقوم وراء ما يظهر على سطحه الفقير؛ فإن بؤس هذا الخطاب وإبتذاله لا يتآتى مما يهبه لمفاهيمه من مضامين ليست فقيرة وجدباء فقط، بل وتمثل إنحرافاً كاملاً عن الروح الحقة التى تحملها هذه المفاهيم فى سياق الحداثة؛ التى تتباهى هذه النخبة بحمل بيارقها. وإذ يتأكد هذا الإنحراف عبر تحليل لتلك المفاهيم فى خطاب الحداثة، فإن نقطة البدء فى هذا التحليل لابد أن تنطلق من ملاحظة التلازم الكامل بين كل من العقل والواقع والتاريخ فى هذا الخطاب، وإلى حد أن الواحد منهما يكاد يحدد الآخر، ويتحدد به على نحو مطلق. ولعل ذلك ما تتكشَّف عنه حقيقة أنه إذا كانت الحداثة قد إستقرت على تصور الواقع كصيرورة، وذلك إنطلاقاً من كونه مجرد نتاج لوعى الإنسان وفعله فى العالم، واللذان لا يمكن تصورهما ابداً خارج دائرة التجاوز والتخطي؛ فإن ذلك قد فرض تصوراً للعقل هو قوة نفى

(1) أنظر تفصيلاً: على مبروك: الخطاب السياسي الأشعري: نحو قراءة مغايرة (رؤية للنشر والتوزيع) القاهرة 2007.

ورفض لكل وضع قائم يتصوره أصحابه كاملاً ونهائياً؛ وبما يعنيه ذلك من دخول التاريخ كمكون جوهرى فى بناء كل من العقل والعقلانية. وبالطبع فإن هذا التصور للعقل يتجاوب تماماً مع تصور كل من الواقع كصيرورة، والتاريخ كتجاوز؛ وأعنى من حيث تتجاوب قوة النفى التى ينطوى عليها بناء العقل مع الحركية والصيرورة التى يقوم عليها بناء كل من الواقع والتاريخ.

والحق أن هذا التصور للعقلانية يكاد أن يجعل منها فعل تحرر فى العمق. فالتحرر هو، فى جوهره، فعل نفى ورفض؛ وذلك إنطلاقاً من أنه يبدأ كممارسة إنسانية لا تتوقف، فى كافة مناحى النشاط الإنساتى، من قول "لا" النافية لوضع قائم يُراد من البشر أن يخضعوا لسطوته؛ وعلى نحو لا تمايز فيه بين "لا" ينطق بها الوعى، أو ينطق بها الوحى.بمثل ما هو الحال فى الإسلام الذى أشعل ثورته فى العالم من "لا" السالبة التى يبدأ منها الإقرار بالإنتساب إليه (وأعنى "لا إله إلا الله"). فالتحرر هو جوهر ما يتغياه كل من الوحى والوعى؛ اللذان يكمل الواحد منهما، أو الوعى، عمل الآخر، وهو الوحى، والعكس أيضاً. وإبتداءً من كونهما فعلى نفى ورفض، فإنه يمكن المصير إلى التماهى بين العقلانية والتحرر؛ وإلى حد إمكان إعتبار العقلانية هى فعل تحرر فى الجوهر. والحق أن العقلانية قد إنبثقت فى سياق الحداثة الأوروبية كممارسة تحررية تتصف بالشمول والكلية؛ وذلك من حيث لم تقف عند حدود "الإنسان" الذى أدرك الوعى أن سعياً إلى تحريره وتأكيد مركزية حضوره وسلطانه فى العالم، لا يمكن أن يتحقق إلا عبر توسيع مجال التحرر ليشمل أيضاً كل من الطبيعة

والمجتمع والتاريخ التى كان عليها أن تتحرر جميعاً –فى موازاة تحرر الإنسان– من قبضة الوهم وسلطان الخرافة. وهكذا فإن الوعى حين كان يحرر نفسه، كان يحرر غيره (كالطبيعة والمجتمع والتاريخ)؛ وأعنى من حيث راح يرتفع بها إلى مستوى المعقولية، وذلك عبر الكشف عن نظام العقل الكامن فيها، والذى تنبنى بحسبه. ولعل شمول فعل التحرر على هذا النحو، يكشف عن الطبيعة الجدلية، وغير الصورية، لتلك العقلانية التى بدا أنها لا تنبنى على تصور للعقل هو بمثابة جوهر أو أقنوم جامد بحسب ما تصوره القدماء، بل على إعتباره ممارسة مفتوحة لا تكف عن الإغتناء والنماء؛ وبما يعنيه ذلك من تاريخيتها. فالعقل فى الحداثة هو مشروع مفتوح وتكوين، وليس جوهراً أو معطى جاهز ومكتمل.

لكن ثمة معضلة حقة تجابه هذه العقلانية. وهى معضلة تتآتى من أن هناك فى بنائها العميق ما تنطوى عليه، ولكنها تناضل ضده، مما يتعارض مع هذا الجوهر التحررى القائم على النفى الذى لا يتوقف. إنه ما تنطوى عليه من السعى إلى "الهيمنة"؛ الذى يستلزم تثبيتاً لوضع ما على نحو يعطل إشتغال قوة النفى والتخطى الدائم. ويتآتى هذا السعى إلى الهيمنة من أن نفى "وضع ما" ورفعه، إنما يؤول إلى فتح الباب أمام إنبثاق "وضع بديل"؛ وذلك إبتداءً مما أكده هيجل من "إن كل سلب أونفى هو –أيضاً– تعيين ووضع لبديل فى العمق". وبالرغم من أن هذا الوضع البديل لابد أن يكون –بحسب منطق العقلانية– موضوعاً للنفى والرفع، فإنه قد يحدث أحياناً أن تسعى قوى بعينها إلى تثبيت أوضاع ما، وبالطبع مع ضرورة الوعى بأن مثل هذا السعى يمثل إنحرافاً عن روح ومنطق العقلانية، التى تبادر،

هى نفسها، بالنضال ضده. وعلى أى الأحوال فإنه يبقى أن العقلانية قد تبلورت، فى سياق الحداثة، مسكونة بالتوتر بين قوة النفى من جهة، وبين السعى إلى الهيمنة من جهة أخرى. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التوتر القائم فى قلبها، إنما يرتبط بحقيقة أن العقلانية، وكأى مشروع ينبنى فى قلب عملية تاريخية، لابد أن ينطوى على جوانب متعارضة، أو حتى متناقضة. لكن المهم هنا أنها تسعى إلى رفع ما يتعارض من هذه الجوانب التى تنطوي عليها، مع جوهر إشتغالها ومنطقها التحررى.

وهكذا فإن معضلة العقلانية هى نتاج كونها مشروع مفتوح قيد الإكتمال، وليست جوهراً أو معطى مكتمل (وأعنى بذلك تصورها كبناء صورى ينتصب أولانياً، وكأدنى ما يكون إلى المعيار الذى يتميز به ما هو عقلى من اللاعقلى). فهذا السعى إلى الإكتمال لا يتحقق فى فضاء شفاف خالٍ من أى معاندة، بل يجرى فى مواجهة عوائق تجد معها العقلانية نفسها مشتبكةً مع بعض ما تكون، هى نفسها، قد وضعته فى لحظة سابقة ما، ثم تناضل ضده بعد ذلك، ومن دون أن ينطوى ذلك على أى تناقض لأن العقلانية هى مشروع تاريخى يحقق إكتماله عبر تجاوزها لذاتها، وليست جوهراً معطى أولانياً يمثل الخروج على ما يفرضه تناقضاً؛ وبما يعنيه ذلك من أنها ليست عقلانية تماهى مع الذات، بل مجاوزة لها بالأحرى[1]. فالعقلانية كجوهر، هى فقط ما تفرض وتضع أولانياً –وككل جوهر

(1) وإذ تحيل عقلانية التماهى إلى تصور الحقيقة فى مجرد التطابق مع الذات (التى تصبح مركزاً للحقيقة والحال كذلك)؛ وبما تحيل إليه من طابع إستبدادى، فإن عقلانية التجاوز تحيل إلى تصور الحقيقة تتسع للإختلاف والتغاير؛ وبما ينطوى عليه ذلك من دلالة الإنفتاح والتسامح.

بالطبع– ما يُعد الخروج عنه تناقضاً، ولكنها كمشروع لا تفرض، بل تضع ما يصبح رفعه، بمثابة نوع من التجاوز، وليس التناقض. ومن هنا إمكان المصير إلى أنه إذا كانت تاريخية العقلانية هى أصل معضلتها، فإنها تكون باب الإنفكاك من أحابيلها كذلك؛ وأعنى من حيث لا يكون منها مجرد الوضع والإنشاء فحسب، بل والدفع إلى التجاوز أيضاً. فإذ العقل –والعقلانية بالتالى– ليس معطىً مطلقاً، بل هو تكوين تاريخى، فإن ذلك يعنى أن ما يضعه العقل، من معارف وفلسفات وأنظمة ومؤسسات، ليس مطلقاً ونهائياً بدوره. بل إنه يكون تكويناً تاريخياً مشروطاً بجملة سياقات يفقد معقوليته خارجها؛ وبما يعنيه ذلك من أن العقل ذاته سرعان ما يكتشف حدود ما كان قد وضعه فى لحظة ما، بل ويدرك ما ينطوى عليه هذا الذى كان قد وضعه هو نفسه، من جوانب تفقد مع التطور معقوليتها، ويتجاوزها إلى وضع جديد يكون هو الأكثر معقولية من وضع سابق عليه، وليس أبداً على نحو مطلق. إذ العقل إنما ينعكس على نفسه، ويتجاوز ذاته على نحو دائم. ولهذا فإن كل ما يضعه هذا العقل فى لحظة ما بإعتباره الأكثر معقولية مما كان سابقاً عليه، لابد أن يفقد بعض هذه المعقولية، أو حتى كلها، فى مسار التطور الذى لا يكف فيه العقل عن تجاوز نفسه أبداً. إن ذلك يعنى أن اللاعقل يدخل فى تركيب العقلانية، ولا يمكن إعتباره مجرد نقص يقوم خارجها؛ وعلى النحو الذى يؤكده ما أشار إليه هيجل من أن الخطأ هو جزء من تركيب الحقيقة. وإذ يحيل ذلك إلى إستحالة مقاربة العقلانية كنموذج أو جوهر جاهز قابل للإستنساخ فى غير سياقه الذى إنبثق فيه؛ وبما يعنيه ذلك من ضرورة بناء العقلانية فى

قلب عملية تاريخية لا تكف فيها عن النضال ضد واقعها، ومن أجله، بل وضد نفسها أيضاً، فإن ذلك يكشف عن بؤس المقاربة العربية للعقلانية الحديثة؛ وأعن من حيث تتبنى (هذه المقاربة) على تصورها كجوهر ثابت يمكن نقله[1]، وليس كمشروع تاريخى لابد من بنائه فى قلب معركة تدور رحاها على أرض واقعها الخاص.

ولعل أهم ما يؤول إليه هذا الإنبناء، الذى يكون فيه التاريخ جزءاً من صميم بناء العقلانية وماهيتها، أن تثبيت ما يضعه العقل فى لحظة ما على أنه وضع مطلق ونهائى، وينبغى أن يخضع له البشر، هو فى جوهره ممارسة لا عقلانية، لأنها تستمسك بما لابد أن يتجاوزه العقل، وتطمح إلى تثبيته كوضع نهائي ليس له أبداً ما بعد. وإذ يبدو وكأن هذه الممارسة تنحاز لمبدأ الهيمنة على حساب قوة النفى التى تكاد تتحدد بها العقلانية الحديثة؛ فإنها وبقدر ما تفارق حدود العقلانية، فإنما لتضع نفسها –وبالقدر ذاته– فى قلب الإيديولوجيا بما هى وعى زائف وغير مطابق لمنطق كل من العقل والواقع. ومن هنا ما يمكن للوعى أن يمسك به من أن ما عُرف بالعقلانية الوضعية؛ التى إنطوت على التسليم بما هو قائم بإعتباره واقعة نهائية لا سبيل إلى مناطحتها وإزاحتها، لم تكن فى حقيقتها أكثر من قناع إيديولوجى تحارب به التيارات المحافظة، فى الفكر الأوروبي، معركتها، أو –بالأحرى– معركة الرأسمالية المتوحشة فى النصف الأول من القرن

(1) "ونقصد بذلك أنها لبست ببساطة نمطاً للتفكير أو العقل كما يحاول أن يُظهرها العقلانيون العرب والأجانب، ولا يمكن إذن إستيرادها كما تستورد الآلة أو المصنع". أنظر: برهان غليون: إغتيال العقل (دار التنوير للطباعة والنشر) بيروت، ط2، 1987، ص 232 .

التاسع عشر، وذلك فى مواجهة قوى النفى والثورة التى حافظت على وفائها لجوهر العقلانية التحررى[1].

فلقد أدركت الرأسمالية أن الأساس الفلسفى الذى أنجزت بفضله إنتصارها على الإقطاع، والقائم على تصور العقل كقوة تحرير ورفض، والواقع كصيرورة، والتاريخ كتجاوز، لابد أن يؤول إلى تقويض مسعاها إلى تثبيت نفسها كوضع نهائى لايُقاوم ولا يقبل التخطى والتجاوز، فراحت تتوسل بالوضعية لتهبها أساساً فلسفياً تفلت به من المصير الذى تراه متربصاً بها. ومن هنا "إن الوضعية قد يسَّرت، على قول ماركيوز، إستسلام الفكر لكل ما هو موجود، ولكل ما لديه القدرة على الإستمرار فى التجربة؛ حتى لقد ذكر مؤسس الوضعية صراحة أن لفظ "الوضعى" الذى كان يصف به فلسفته يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفاً إيجابياً (لا نقدياً) من الوضع السائد. فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة إلى نفيه؛ وذلك عبر "تعليم الناس أن نظامهم الإجتماعى يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها، وإلا كان مستحقاً للعقاب"[2]. وتبعاً لذلك فإن ماركيوز لم يتورع عن القطع بأنها مجرد "دفاع إيديولوجى عن مجتمع الطبقة الوسطى (المهيمن)، كما أنها تحمل بذور تبرير فلسفى للنزعة التسلطية" وإلى حد أنه "يندر –على قوله– أن نجد فى الماضى فلسفة (كالوضعية) تطالب

(1) ولعل هذا الصراع يجد تمثيله الفكرى الواضح فى معركة اليمين واليسار التى دارت بين ورثة هيجل.

(2) هربرت ماركيوز: العقل والثورة، ترجمة: فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 1979، ص316.

بمثل هذا الإلحاح، وبمثل هذه الصراحة، بأن تُستخدم فى حفظ السلطة القائمة وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثورى"[1]. بل إن الأمر قد تجاوز مجرد ذلك إلى تحولها إلى ما يشبه اللاهوت الجامد؛ ومن هنا ما جرى المصير إليه من أن "المذهب الوضعى هو المذهب الكاثوليكي بدون المسيحية"[2] (وهنا يُشار إلى أنه قد جرى بالفعل التبشير بها كديانة جديدة). وإذ تفقد الوضعية، هكذا، جوهر ما يميز أى عقلانية حقة، فإنها تصبح مجرد إيديولوجيا، لا تملك من العقلانية إلا مجرد زخارفها الصورية. وللمفارقة فإنها قد أُجبرت، حين أخذت موقعها فى عالم الإيديولوجيا، على أن تحمل سمات "المرحلة اللاهوتية"، التى تقول هذه الوضعية نفسها أنها قد أحالتها إلى مجرد ذكرى غابرة فى تاريخ الإنسانية.

وهكذا فإن العقلانى العربى الذى يستعير، فى دفاعه عن دولة البؤس الراهنة، تلك الوضعية، لا يفعل إلا أن يستعير مجرد إيديولوجيا، ذات سمات لاهوتية، إستخدمتها القوى المحافظة لتغطية مواقعها (الإيديولوجية) فى مواجهة الروح الحقة للعقلانية، وهو حتى فى هذه الإستعارة يظل وفياً لماضويته الأصيلة التى جعلته يتكأ على شئ من مخلفات القرن التاسع عشر. والحق أن الأمر لا يقف عند حد الوفاء للماضوية، بل ويتجاوز إلى ما يبدو من أن إستعارته لتلك العقلانية الوضعية البائسة، إنما يتجاوب مع حقيقة الدور "التسلطي"، وليس "التحررى"، للعقلانية

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) ليفى بريل: فلسفة أوجست كومت، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد بدوي (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة 1952، ص 280 .

العربية؛ وذلك إبتداءاً من تحيزاتها السوسيوسياسية المضمرة. فإذ يرتبط الدور التحرري للعقلانية، بعقلانية تخوض معركة ضد المجتمع، ومن أجله؛ أعنى من أجل تحريره من قبضة الخرافة التى يجرى إستعباده بإسمها، فإن العقلانية العربية لم تزل تحارب معركتها التعيسة ضد المجتمع، ولكن لا من أجل تحريره، بل من أجل تثبيت مواقع نخبة مهيمنة لا تقبل التخلي عن إمتيازاتها السياسية والإجتماعية، بل وتعمل على تحصينها من خلال ما ترفعه من شعارات العقلانية المبتذلة. وبالطبع فإنها لا يمكن أن تكون معركة العقلانية الحقة، بقدر ما هى –وبإمتياز– معركة الإيديولوجيا[1]. والحق أن تحليلاً سوسيوسياسياً للعقلانية العربية، إنما يكشف عن نخبويتها الضيقة من جهة، وبما يترتب على ذلك من عزلتها وهشاشتها التى كان لابد أن تتآدى بها –وكما هو حاصل بالفعل– إلى التبعية الكاملة للدولة من جهة أخرى. ولعل ذلك يرتبط بأن خطاب الحداثة العربي قد تبلور، ومنذ البدء، بوصفه خطاب دولة، لا مجتمع.

وهكذا فإنه وحتى إذا راح البعض يجادل بأن أصداء تلك الوضعية تتردد (كعلامة على إستعادتها لعافيتها) فى أجواء اللحظة الراهنة من خلال مفهوم "النهاية" التى راحت تطال كل شئ إبتداءً من التاريخ، وحتى

(1) وهنا يلزم التنويه بأن العربى لم يكن ليعرف العقلانية إلا كمجرد إيديولوجيا؛ وأعنى من حيث "دخلت النزعة العقلانية (إلى المجتمع العربي الإسلامي) عن طريق الفئات العليا السائدة، وحاولت هذه الفئات أن تستخدمها لتخليد سيطرتها وسيادتها، وتأمين ركود العلاقات الإجتماعية، وإستمرار النظام الإجتماعي القديم. ودخلت أولاً كعلم وتقنية، أى كإنكار لكل قيمة ومعيار، أى لكل ما يشكل نبعاً عميقاً للثقافة كمصدر إجماع. دخلت كإيديولوجية". أنظر: برهان غليون: إغتيال العقل (سبق ذكره) ص 241.

الإنسان والعقل والمثقف والإيديولوجيا[1]، فإنه يبقى أن الدور الوظيفى الذى يلعبه هذا المفهوم فى تثبيت دعائم إيديولوجيا الليبرالية الجديدة التى يتعرض العالم للقصف -تحت أعلامها الزاهية- من غلاة اليمين الأمريكى المحافظ، يؤول إلى أنه ليس من جديد يطال خطاب العقلانى العربى التعيس حين يثرثر عن نهاية التاريخ، بينما لم يبدأ التاريخ بالنسبة له بعد. وأعنى من حيث أنه يظل، واعياً أو غير واع، متعبداً فى محراب الإيديولوجيا؛ وهو الذى لم يكف -للمفارقة- عن الثرثرة بأن عصر الإيديوجيا قد إنتهى إلى غير رجعة، وأنه قد عرف أخيراً فضائل العقلانية وحكمتها، بعد أن غابت طويلاً عن عالمه؛ الذى كان يرزح تحت وطأة الطيش والديماجوجية. وهنا تنبثق المفارقة زاعقة من حقيقة أن من يتصورون أنفسهم يحاربون معركة العقلانية فى مواجهة الإيديولوجيا التى يتحدثون عن مسؤليتها عن تخلف بلدانهم، لا يفعلون حقاً إلا أن يُحصِّنوا مواقع الإيديولوجيا التى ينحازون إليها؛ والتى إختلفت عن سابقتها المرذولة، بأن أصبحت إيديولوجيا للسكون والرخاوة واللذة والإشباع؛ وهى الإيديولوجيا الناعمة التى تليق حقاً بنخبة تدخل طور الترف، المؤذن -بحسب التحليل الخلدونى البارع- بخراب العمران وإنهيار الدولة.

ولسوء الحظ فإن الأمر لايقف عند حدود هذا الوجه الإيديولوجى الفاضح لتلك العقلانية العربية (وهو الوجه الذى يفضح لا علميتها،

(1) وأعنى من حيث يستهدف مفهوم النهاية ترسيخ ما هو قائم وتثبيته على نحو نهائي.

بل وحتى –للمفارقة– لا عقلانيتها)[1]، بل ويتعداه إلى ما تنطوى عليه من ضروب الإنحياز التى يستحيل إخفاءها والتغطية عليها. فإن ثمة ما يمكن إعتباره ضربٌ من الإنحياز الإعلائى الذى يجرى فيه تسييد الغرب على حساب المجتمعات المحلية التى تصبح موضوعاً لضرب من الإنحياز الهجائى أو الإنحطاطى. فالغرب، فى خطاب هذه العقلانية، هو نهاية التطور، وذروة العقلانية والكمال؛ وبحيث يستحيل تماماً تصور أن يقوم خارجه ما هو أكمل منه أو أكثر رقياً. وليس من شك فى أن هذا التعالى بالغرب إلى فضاء المطلق غير القابل للمجاوزة، كان لابد أن يتآدى إلى لزوم إنصياع الآخرين لكل ما يفرضه، بوصفه وضعاً نهائياً لا يقبل السؤال أو المناقشة. ومن هنا أن ما تنبنى عليه العقلانية العربية البائسة من التسليم بما هو قائم، يكاد هو نفسه أن ينبنى على إقرار النخبة العربية بوضع الغرب السيادى، وغير القابل للتحدى. وضمن سياق هذا الإنحياز للغرب، فإنه يبدو وكأن ثمة الإنحياز داخل هذا الغرب لما يبدو وكأنها قوى الهيمنة فى مواجهة قوى التغيير والثورة. فقد بدا أن دعاة العقلانية العرب لا يكتفون بالإنحياز للعقلانية الأوروبية كنموذج جاهز لابد من التفكير به، بل وينحازون داخل هذه العقلانية لواحد فقط من المبدأين اللذين يحددان جوهر بنائها؛ وأعنى الإنحياز لما يفرضه مبدأ الهيمنة على حساب ما يضعه مبدأ السلب. لكنه يلزم التنويه بأن هذا الذى ينحازون إليه من السعى إلى

(1) فالسمة الأساسية للإيديولوجيا أنها تكون أقنوماً للإيمان والإعتقاد، بأكثر من كونها معرفة تقبل المراجعة والإنتقاد؛ وبما يترتب على ذلك من تعديها، ككل إيمان، لتحديدات الزمان والمكان، وعلى نحو تستحيل معه إلى ما يشبه الحقيقة النهائية المنغلقة والمكتفية بنفسها. وكل ذلك مما يتناقض، بالطبع، مع بنية المعرفة العلمية وطبيعتها.

تثبيت وضع قائم وترسيخه، مما يفرضه مبدأ الهيمنة، لا يتكشَّف عندهم عن السعى إلى تثبيت وضع الهيمنة لأنفسهم، لأنهم لا يعرفون مثل هذا الوضع إلا من موقع المفعول به، وليس من موقع الفاعل أبداً، بل يكشف عن إستسلامهم لوضع الخضوع والتكيّف مع العجز؛ وبما يمكن أن يعنيه ذلك من أن المنطق الذى تفكر بحسب مبادئه هذه النخبة، كان لابد أن ينتهى بها إلى الإنحياز ضد مجتمعاتها المحلية فى النهاية.

وبالفعل فإن تلك المجتمعات هى، فى خطاب هذه النخبة، موضوع دائم للهجاء والتبكيت؛ وأعنى من حيث لا تظهر تلك المجتمعات فى الخطاب إلا كفضاء لتوالد الوهم والطيش والخرافة واللاعقلانية وغياب المنطق. إنها –فى كلمة واحدة– مجتمعات الإنفعال والهوى، فى مقابل ما يتحلى به السادة فى الغرب من المنطق والحكمة والواقعية. ولسوء الحظ فإنهم كانوا هنا أيضاً يستعيرون من مخلفات القرن التاسع عشر، ولكن ليس وضعيته هذه المرة، بل مفردات القاموس الهجائى والإنحطاطى التى بلورها خطاب الإستشراق ضد المجتمعات الشرقية على العموم. وحين يدرك المرء أن هذا القاموس الهجائى قد إرتبط بتبرير واقع الهيمنة الإستعمارية على تلك المجتمعات، فإن إنهماك نخبة البؤس الراهنة فى الثرثرة بمفردات هذا القاموس إنما يحيل إلى تحولٍ فى موقفها من مجرد الإنحياز إلى عقلانية الغرب، إلى الإنخراط فى مشروع تبرير هيمنته؛ وهو العمل الذى يبدو، من فرط حماس النخبة، أنها لطالما إنتظرته وحلمت به. ولعلها أرادته لما يتيحه لها فى سياق الخيبة والهزيمة التى لا تعرف سواه –وعبر مايهبها من إمكانية التماهى مع الغرب الذى لا يعرف الهزائم–

فرصة أن تتذوق يوماً طعم الإنتصار، حتى ولو كان إنتصاراً على مجتمعاتها بالذات[1]. والملاحظ أن ثمة ما يبرر أن تكون هذه المجتمعات موضوعاً للإنتقام والثأر؛ وأعنى بسبب سعيها إلى الإنفلات من قبضة هذه النخبة ودولتها التى يبدو أنها تستشعر الآن، وأكثر من أى وقت مضى، أنها قد بلغت نهايتها حقاً، وآن لها أن تصبح –ومعها نخبتها الرثّة– من مخلفات ماضٍ لن يكون إلا موضوعاً لإزدراء أجيال العرب الآتية، الذين يبدو أنهم لن يرِثوا منهما؛ أعنى الدولة والنخبة، إلا التعاسة والخيبة.

* * *

وهكذا فإنه إذا كان ثمة من العرب كثيرين ممن يقاربون دولتهم الراهنة بإعتبارها "دولة حديثة"، فإنه يبدو –لسوء الحظ– أن هذه الدولة لم تعرف إلا أن إتخذت لها من الحداثة إسماً أو شكلاً وقناعاً ورسماً، وأما الطبيعة والمحتوى، والنظام العميق لهذه الدولة، فإنه قد ظل –فى جوهره المتخفى وراء البراقع والزخارف– ينتمى إلى فضاء دولة ما قبل الحداثة العربية. وهنا يلزم التنويه بأن الدولة ما قبل الحديثة فى العالم العربى، ليست أبداً تلك

(1) ومن هنا أن البعض، وبالذات فى الخليج، قد راح يتحدث بضمير المتكلم الجمع عن إنتصار الأمريكيين العسكرى على بني قومه فى العراق، بإعتباره "إنتصارنا". هل نسي أحد ذلك الجنرال السعودى الزاهى الذى كان يظهر–منتفخاً كالطاووس –على شاشة التلفاز كل ليلة، أثناء حرب الخليج الثانية ضد العراق، نافخاً شدقيه بإنتصارات حققتها قواته على العراقيين الأشرار؟. والحق أن ذلك كله مما لا يقبل التفسير إلا فى إطار سيكولوجيا تسعى إلى الإنفلات من وطأة إحساسها بالإنسحاق والهزيمة، عبر التماهى مع المنتصر الأقوى. ولعل البعض من قادة العرب الذين لا يعرف تاريخهم إلا العجز والهزيمة، لم يلتحق بالقطار الأمريكى الزاحف إلا من أجل أن يتجرع نشوة الإحساس بالنصر، ولو كان زائفاً.

الدولة المتوهمة؛ دولة العدل والشورى، التى يدغدغ بها دعاة الإسلام ومؤدلجوه مخيال ضحايا دولة البؤس الراهنة، بقدر ماهى الدولة المتحققة فعلاً فى تاريخ الإسلام؛ وأعنى دولة الشوكة (قهراً وغلبة) والطاعة (إذعاناً وخضوعاً)، التى لم يتبين إبن خلدون فى تاريخ الإسلام إلى عهده، إلا تاريخاً لدورات صعودها وإنحطاطها المملة الرتيبة. إن هذه الدولة؛ أعنى دولة القهر والغلبة، لم تزل تحتفظ بحضور مهيمن فى قلب المشهد السياسي العربي الراهن. إذ إن تحليلاً للدولة العربية الراهنة، يتجاوز إبهار الألوان وبريق الإكسسوارات التى تتحلى وتتزين بها موهمة بالحداثة والعصرانية، يكاد ينتهى إلى إنها عجوز تتصابى، ولا تقدر –رغم كل ما تتزين به– على إخفاء ما يطفح به وجهها من ملامح وقسمات دولة الغلبة والقهر العتيقة، التى إنشغل إبن خلدون بالتنظير لها.

وإذ يستلزم ذلك، لا محالة، تعرُّفاً واعياً على سمات دولة إين خلدون العتيقة، وكذا على جملة المفاهيم التى صكها من أجل إستيعاب ظاهرة تلك الدولة، فإنه يلزم التنويه بإمكان الإشتغال بالجهاز المفهومى الذى صكه إبن خلدون، مستوعباً لتراث هائل سبقه، على ما يجاوز تاريخ دولته القديمة. ولعل نقطة البدء فى هذا الإمكان تتآتى مما أظهره إبن خلدون نفسه من وعى نافذ بقدرة مفاهيمه على الإتساع لحمولات معرفية تتعدى ما جرى صكها من أجل حمله والتعبير عنه؛ الأمر الذى جعله يردف، دوماً، تعريفه لما يبدو وكأنه كافة المفاهيم التى إشتغل بها فى نصه الكبير، بعبارة "أو ما فى معناه"؛ التى تشى بقدرة مفاهيمه على الإتساع لما يجاوز حمولتها التى تنطوى عليها ضمن السياق الذى تبلورت فيه، ولكن على

شرط أن يكون هذا الذى تتسع له، مما يتجاوب مع ما تحمله من دلالات ومعان. ومن حسن الحظ أن سمات الدولة العربية الراهنة لا تتجاوب فقط مع ما تحمله المفاهيم الخلدونية من دلالات، بل إنها تكاد تستعصى على الفهم والتفسير خارج فضاء هذه المفاهيم. ولعل إستمرار فاعلية هذه المفاهيم فى السياق العربى الراهن، إنما يكشف عن أن الشروط المنتجة للدولة الراهنة لم تسمح لها بالتبلور خارج فضاء الشروط التى أنتجت الدولة الخلدونية (التى إنشغل إبن خلدون بها). وربما جاز القول بأن ذلك يرتبط بحقيقة أن العالم العربى قد إستقبل ظاهرة الدولة الحديثة، وسعى إلى إعادة إنتاجها، ضمن نفس الشروط المؤطرة لدولته التقليدية؛ وبما يعنيه ذلك من أن إنحلالاً لتلك الشروط –على صعيد الفكر والواقع– على نحو يسمح بتجاوزها حقاً، لم يكن قد تحقق بعد؛ وأعنى أن العرب قد إستقبلوا مفهوم الدولة الحديثة –شأن غيره من مفاهيم الحداثة– بحسب آلية المجاورة بين الحداثى والتقليدى التى تكاد تنتظم البناء العميق لتفكيرهم منذ مطالع النهضة، وحتى الآن. وضمن سياق هذه المجاورة، فإن كل ما هو حداثى لم يعرف –بسبب الإمتداد التاريخى لما هو تقليدى ورسوخه، وإلى حد هيمنته الكاملة على الوعى، بل واللاوعى بمعناه المعرفى وليس مجرد النفسي– إلا أن يكون مجرد زخرف يتجمَّل به ما هو تقليدى، ساعياً إلى إطالة أمد بقائه عبر إخفاء علامات العجز وتجاعيد الشيخوخة. ولعل دليلاً على ذلك يأتى من عمل الرائد الأول للنهضة؛ رفاعة الطهطاوى، الذى حافظ فى عمله على الحضور المتجاور لما ينتمى، ثقافياً وتاريخياً، إلى زمانين مختلفين بالكلية؛ أعنى الحداثى يتزامن مع التراثي. وبالطبع فإن

هذه المجاورة التى دشنها رائد النهضة هى التى سمحت لدولة إبن خلدون –التى تنتمى إلى زمن ما قبل حداثى– أن تداوم الحضور والإشتغال من تحت قناع دولة جان جاك روسو الحديثة.

وضمن هذا السياق، فإنه إذا كان تعريف إبن خلدون للمفهوم المهيمن على جوهر تفكيره فى الدولة –وأعنى مفهوم "العصبية" التى تقوم عليها الدولة عنده، وبسببها تسقط، والتى "تكون من الإلتحام بالنسب أو ما فى معناه من الولاء والحلف"– يستوعب ماجرى فى إطار الدولة العربية التقليدية التى إنتظمتها صيرورة العمران من طور البداوة إلى طور الحضارة التى عرفها عصره، فإن هذا التعريف يقدر –عبر التوسع بدلالة "ما فى معناه" التى وردت فيه، ليطوى وجوهاً أخرى للعصبية (كعصبية الطائفة والفئة والعرق والمصلحة) تحت مظلته– على إستيعاب ما يتحقق فى إطار الدولة العربية الراهنة. فإنه إذا كان العالم العربى، حتى هذه اللحظة، لم يزل يعرف حضوراً مؤثراً للدولة التى تنبني على تلك العصبية التى عرفها إبن خلدون؛ وأعنى عصبية "النسب أو حتى ما فى معناه من الولاء والحلف" التى تؤسس لما يُعرف الآن بالدولة التقليدية (التى تقوم على رابطة الدم بالمعنى الخلدونى؛ والتى تأبى إلا أن تغطى بسمو الديني وتعاليه على تعانق القوة مع النسب على شاراتها)، فإن الدولة التى تمايز نفسها بأنها غير تقليدية تتبنين، بدورها، على نوع آخر من عصبية الطائفة أو العرق أو الفئة أو المصلحة، أو حتى العائلة، بحسب ما يبدو وكأنه الجمهوريات العائلية التى يقدمها العالم العربى وكأنها إضافته الكبرى إلى الفكر السياسي الحديث.

وغنيٌّ عن البيان أن تباين مضمون العصبية لا يؤثر على إشتغال نظامها؛ وبمعنى أن تحولها من عصبية "نسب وقبيلة" إلى عصبية "فئوية أو طائفية" لا يمنعها أبداً من إنتاج آثارها. وهكذا تكون العصبية، سواء بمعناها الصريح، أو بما يفيد دلالة هذا المعنى، هى ما يحدد طبيعة وجوهر الدولة العربية الراهنة، وبشكليها التقليدى وغير التقليدى؛ وذلك من حيث أن "مصطلح قبيلة يتسع اليوم ليشمل تكتلات مختلفة كالطوائف من قبيل الطائفة العلوية، أو رجال من بلدة معينة مثل تكريت التى تعد مسقط رأس العديد من قادة العراق البعثي، فى حين تستمر الشعارات والتسميات فى آداء دورها كنماذج للمسميات "التقليدية" أو المذهبية الثابتة فى جوهرها"[1].

ولعل أهم ما إتسمت به هذه الدولة إبتداءً من تحددها بالعصبية على هذا النحو، أنها قد أصبحت دولة القهر بإمتياز، لأنه إذا كانت دولة العصبية هى –بحسب الوصف الذى أعطاه إبن خلدون لها– دولة التغلب والقهر؛ وبما يعنيه ذلك من أنها دولة القوة المستبدة القاهرة، فإن وريثتها الراهنة لا تعرف أساساً تسند عليه شرعيتها إلا القوة نفسها. وهنا فإنه إذا كانت تلك القوة قد سعت، فى إطار الدولة التقليدية، إلى الإستتار وراء شرعية الشورى التقليدية، فإن ما صار إليه إبن خلدون من أن "الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أوترك، وأما من لا عصبية له، فأى مدخل له فى

(1) روجر أوين: الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط، ترجمة عبد الوهاب علوب (المجلس الأعلى للثقافة)، القاهرة 2004، ص 31.

الشورى" إنما يكشف عن إشتغال مفهوم الشورى ضمن حدود العصبية، وليس أبداً خارجها؛ وإلى حد التأكيد على أنه لا مجال للشورى، بالمعنى السياسي، خارج تلك الحدود. وإذن فإنها الشرعية تستمدها تلك الدولة من السيف، ولا شئ سواه، ويبقى فقط للشورى أن تغطى عليه وتستره. ومن هنا أن الفقه السياسي التقليدى لم يستطع، رغم كل ما جرى تداوله على ساحته من مفردات العقد والبيعة والإختيار، إلا الإقرار –مع حجة الإسلام الغزالى (وهو أمر بالغ الدلالة)– بأن "الإمامة (والسلطة عموماً) تنعقد عندنا بالشوكة (أو القوة)، وأن "من إشتدت وطأته وجبت طاعته" بحسب ما إستقرت عليه نصوص الفقه السياسي المتأخر. وإذا كانت الدولة الراهنة تتفق مع سابقتها التقليدية فى إستنادها إلى القوة المستبدة أيضاً، فإنها تختلف عنها إبتداءً من أنها سوف تستعير ما تغطى به على تلك القوة –التى تتأسس عليها شرعيتها– من مفردات القاموس السياسي الحديث؛ وذلك من قبيل الدستور والقانون وتوزيع السلطة والفصل بين مؤسساتها. ولكن من دون أن تختفى تماماً من حقل التداول مفردات القاموس التقليدى الشرعى؛ وعلى النحو الذى وإن كان يؤكد سطحية غطاء الشرعية (شرعياً أو حداثياً) وهشاشته، فإنه يكشف عن إستراتيجية فى التعامل مع المفاهيم ومقاربتها تنبني على التجاور (الذى لا سبيل أمام المفاهيم (شرعية وحداثية) فى إطاره إلا أن تتصادم وتتناحر، وذلك من حيث لا يعرف إلا أن يجمع بينها ككيانات مصمتة ومغلقة تنتمى إلى أزمنة ثقافية وتاريخية متباينة، ولا يعرف الواحد منها أن ينفتح للآخر)، وليس التجاوز (الذى يمكن، من خلاله، تجاوز الإنقسام الذى يشقى به

الوعى العربى بين المفاهيم الحداثية والتقليدية، وذلك من حيث يمكن لها فى إطاره أن تتفاعل على نحو خلاق، وبكيفية تسمح بتخطى إنقسامها إلى تركيب أعلى يطويها فى جوفه، ويرتفع فوق تشظيها). وهكذا فإنه وبمثل ما كانت الدولة التقليدية تترثر بالشورى لتغطى على ما جرى على ساحتها من "التغلب والقهر"، فإن وريثتها الراهنة تترثر بالديمقراطية وحكم القانون لتغطى على إستبدادها وتسلُّطها.

وهكذا تتجلى حقيقة حضور الحداثة فى بناء دولة العرب الراهنة بوصفها مجرد مادة للثرثرة والتجمُّل. ومن هنا أن كل هذا الذى يجرى تداوله، فى فضاء هذه الدولة، من قبيل مفردات الدستور والقانون والمؤسسات ليست إلا أوهاماً، أو فى أحسن الأحوال أحلاماً، لا تخفى حقيقة أنها ليست –ولم تكن– أبداً إلا دولة القبيلة (قريش)، أو دولة العسكرتاريا (الجيش). ولقد كان ذلك، لحسن الحظ، هو ما قطع به احد أكبر المتحمسين للدولة الحديثة؛ وأعنى سلامة موسى، الذى راح يقر بأسى: "يجب أن نعترف بأن كلمة الديمقراطية(وغيرها بالطبع من مفردات الحداثة) كانت فى السنين الثلاثين الماضية (مجرد) أمنية فى مصر. ولم تكن قط تدل على نظام فى الحكم". ومن هنا ما يمكن المصير من صعوبة المنازعة فى حقيقة أن الواحد من طغمة السلاطين (من الرؤساء والملوك والأمراء) الذين يحكمون العرب الآن، لا يمكن أن تكون له أى علاقة –إلا من حيث الشكل فقط– بفئة ما يُعرف بالحاكم الحديث. فرغم ما يزيِّن به الواحد منهم بلاطه بإكسسورات الحكم الحديث (وذلك من قبيل الدساتير والبرلمانات وحتى الأحزاب)، فإنه يظل يتصور نفسه على

أنه "لا يُسئل أبداً عما يفعل، وهم يُسئلون"؛ وعلى نحو لابد أن يتذكر فيه المرء ما جرى من الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان" الذى هاله ما تواتر إليه من أقوال الناس من أن الله سوف يسأله ويحاسبه عن ما يفعل في حقهم، فجمع أربعين من فقهاء البلاط ليفتوه فى المسألة، فأفتوا جميعاً بأنه ليس على الخليفة حساب أو عقاب. والحق أن المرء يمكن أن يقطع بأن السلالة الراهنة من طغاة العرب لا يكادون يختلفون عن سلفهم الخليفة الأموي فى الثقة بأنهم مُستثنون من حساب الله وعقابه، وإلا فكيف يمكن تفسير الإحساس بالنعيم والراحة الذى يطفح من وجوههم اللامعة؛ رغم كل ما آل إليه حكمهم البائس من خراب البلاد وفساد العباد. وهكذا فإن الأمر لا يتجاوز أن الحاكم الحديث بلباسه وإكسسواراته لا يتجاوز كونه محض قناع يخفي وراءه حكّام العرب حقيقة ما يتصورون من أنهم ظلال الله فى الأرض.

ولسوء الحظ فإن خطاب ما يُسمى بالمثقف "الحديث" كان هو الذي يسَّر للحاكم هذه السيرورة من التقنُّع والتخفي. ولعل مثالاً نموذجياً على تركيب صورة الحاكم الحديث وهيئته على الحاكم خليفة الله فى الأرض، يأتى من نص "الطهطاوى" الذى كان بمثابة النص المؤسس لهذا التقليد المستمر للآن. فإذا كان الرجل قد مضى –فى سياق ما قال إنه "كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية، مستوفياً غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن إعتبر"– إلى "إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وإن السياسة الفرنساوية هى قانون مُقيد بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين"، فإن ذلك

بنصه سوف يتجاور مع قوله -كاشفاً الغطاء عن تقاليد دولته المصرية التى إستعاد، فى حديثه عنها، مفردات قاموس "السياسة الشرعية" المغاير كلياً، لذلك الذى تداوله بصدد تدبير الفرنساوية- من "إن للملوك فى ممالكهم حقوقاً تُسمى بالمزايا، وعليهم واجبات فى حق الرعايا. فمن مزايا الملك أنه خليفة الله فى أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه فى فعله مسؤلية لأحد من رعاياه، وإنما يُذكّر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به، لقوله صلى الله عليه وسلم، الدين النصيحة، فقلنا لمن يا رسول الله، قال لله ولكتابه، ولرسله ولأئمة المسلمين". ورغم ما ألمح إليه الطهطاوى من أن على الملوك واجبات فى حق الرعايا، فإنه لم يذكر منها إلا واجب مراعاة العدل فى حقهم؛ وهو الواجب الذى تركَّز عليه القول فى أدبيات السياسة السلطانية، وإلى حد إمكان القول بأنه قد إستغرق هذه الأدبيات كلياً. فلا شئ عنده يحد سلطة الحاكم إلا ذمته، أو حياءه من الرأى العمومى، أو خوفه من حكم التاريخ. ولا شئ أبداً من دستور أو قانون أو مساءلة وحساب. وتبعاً لذلك فإنه يبدو وكأن سلطة الحاكم لا تتحدد بشئ من خارج ذاته أبداً. وهكذا فإنه وحتى حين إستحضر الطهطاوي "الرأى العمومي"، فإنه لم يستحضره ليجعل منه قيداً على هذا النوع من الحاكم، بل وفقط لأن الحاكم قد يشعر، فى مواجهته، بالحياء؛ الذى هو -من غير شك- أمر ذاتى يخصه، لأنه قد يحدث أن يوجد حاكم لا يشعر بذلك الحياء فى مواجهة محكوميه. وإذ يكاد الطهطاوى ينتهى، تبعاً لذلك، إلى أن أصل ومصدر سلطة الباشا، ليست "الأمة"،

بل "الله"؛ الذى يلح الطهطاوى -فى غير موضع من نصه- على أنه هو الذى ولاه حكم مصر"، فإن كون ذلك مما يتعارض مع الواقع التاريخى الذى يقطع بأن تولية الباشا كانت من جماهير الشعب ونخبته التى إستمسكت به فى مواجهة الإرادة السلطانية العثمانية، التى تتخفى وراء المشيئة الإلهية المتعالية، ليكشف عن أزمة مثقف يجد نفسه مضطراً لأن يكون بوقاً لسلطة القوة على حساب سلطة الحقيقة.

وهكذا يتجاور تدبير "السياسة الفرنساوية" الحديث، القائم على الحكم المُقيد بالقانون والمشروط بالرضا العمومي للجمهور، مع التقاليد التراثية الراسخة "للدولة السلطانية"؛ التى لا تعرف إلا حكم المتسلط، المنفلت من أى قيد أوحد؛ والذى لا يملك الرعايا، فى مواجهته، "حق" المساءلة، حتى وإن جار وأخطأ، بل إن عليهم "واجب" النصح له وحسن الظن به أبداً.

ليس مطلوباً إلا أن يقرأ المرء خطاب المثقف الراهن حول سلاطين العرب الحاليين ليدرك أن أحفاد رفاعة لا يزالون فاعلين بقوة. وإذا جاز القول بأن هؤلاء السلاطين قد أصبحوا موضوعاً للهجاء فى بعض الوسائط الإعلامية، فإن تفكيكاً للخطاب القائم وراء تلك الهجائيات يكشف -وللمفارقة- عن إستمرار سيادة خطاب الطهطاوى؛ الذى يؤسس لذلك التكوين الرث المشوَّه المدعو بالدولة العربية الحديثة التى لم تتوقف عن التغطية بإكسسوارات الحداثة على مضمونها السلطاني البائس.

* * *

علمٌ ودستورٌ ومجلسُ أمـةٍ

وكلٌ عن المعنى الصحيح مُحرَّف

أسماء ليس لنا سوى ألفاظها

أمـا معانيهـا فليسـت تُعـرَف

هكذا كتب الشاعر العراقي الكبير "معروف الرصافي"، فى النصف الأول من القرن المنصرم يهجو ذلك التكوين الرث المشوَّه الذى كان يدعو نفسه بالدولة العربية "الحديثة"؛ التى كانت تسعى، على مدى عقود سابقة، إلى تأكيد حداثتها عبر إستنساخ مفاهيم وآدوات دولة الحداثة الأوروبية؛ غير مدركة أنها لا تفعل بذلك إلا محاولة تغطية وإخفاء وجهها المستبد القامع ببراقع وإكسسوارات زاهية لا يمكنها التغطية على ما طُبعت عليه تلك الدولة من الإستبداد والقمع. ومن هنا ما أدركه الشاعر من أن هذا الإستنساخ لم يكن إلا محض إستحضار للمبنى، من دون "المعنى". وبالطبع فإنه إذا كان يمكن لتلك الدولة أن تُحاجج بأن ما يُؤّخذ عليها ويجرى إنتقادها بسببه إنما يرتبط بأنها كانت فى قبضة سلطة إستعمارية لا تسمح لها ببناء مؤسسات فاعلة حقة، فإنه يبدو لسوء الحظ، أن هذا النوع الهجاء لا يزال قابلاً للإنطباق، وبقوة، على الدولة العربية الراهنة؛ وأعنى دولة ما بعد الإستقلال التى أرهقت جمهورها بما جعله يعتبرها "لعنة" تعاقبه بها السماء على ذنوبه وخطاياه. والحق أن الأمر يبدو أكثر بؤساً مع دولة ما بعد الإستقلال العربية، ليس فقط لأنها لا تملك ما يمكن أن تتعلل به فى وجه منتقديها بأنها لا تملك إرادتها (كدولة غير مستقلة)، بل ومن حيث

أن صورية وهيكلية آدواتها فى الحكم، أو بالأحرى فى القمع، قد بلغت ذروة لم تبلغها دولة ما قبل الإستقلال رغم كل بؤسها. بل إن لهذه الدولة الأخيرة أن تباهى، فى مواجهة الدولة الراهنة، بفضيلة أنها قد أتاحت لآدواتها وإكسسواراتها بعض الفاعلية النسبية، وذلك رغم حضور الشرط الإستعماري أو حتى بفضله؛ وأعني من حيث إقتضت إدارة الدولة لصراعها مع القوى الإستعمارية أن تسمح لآدواتها ببعض الفاعلية.

إن ذلك يعني أن الأمر فيما يخص صورية وشكلانية ما يُسمى بمؤسسات الدولة العربية الحديثة (من برلمانات وأحزاب ودساتير وغيرها)، لا يتعلق بشروط مفروضة من الخارج (كالشرط الإستعمارى مثلاً)، بل يتعلق بشروط ذاتية فى الأغلب. وهنا يُشار إلى أن ما يبدو من إستمرار –بل وتفاقم– ظاهرة تلك الصورية والشكلانية التى تعانيها مؤسسات الدولة العربية، رغم غياب وسقوط شرط الخارج (ممثلاً فى الإستعمار)، لابد أن يدفع إلى وجوب إلتماس الشروط المنتجة لتلك الظاهرة ضمن إطار مغاير لذلك الذى درجت العادة على قراءتها من داخله. وبالطبع فإنه لا مجال للإحتجاج، ضمن هذا السياق، بأن ثمة أشكالاً ناعمة جديدة يعود بها الإستعمار الآن غير تلك الأشكال الخشنة التى كان قد جاء بها قبلاً، لأن فاعلية تلك الأشكال الجديدة تعتمد كلياً على هشاشة وضعف بنيات الداخل؛ وبما يعنيه ذلك من الدور الحاكم الذى تلعبه شروط "الداخل" فى تفعيل شروط "الخارج" وتخصيب إنتاجيتها. وعلى أى الأحوال فإنه يلزم التنويه بأن الأمر هنا يتجاوز منطق تبرئة الخارج وإدانة الداخل،

إلى القصد إلى فهم تلك الظاهرة العربية بإمتياز، وذلك بعيداً عن أحكام البراءة والإدانة المشحونة بتلوينات الإيديولوجيا الفاقعة.

والحق أن فهم تلك الظاهرة لا يمكن أن يتحقق بمعزل عن فهم ظاهرة ما يُسمى بالدولة العربية الحديثة؛ وأعني جوهر ومعنى هذه الدولة بالذات. فقد إنبثقت تلك الدولة كجواب على سئوال التغيير الذى فرض نفسه على مصر بقوة مع مطالع القرن التاسع عشر. فقد بدا –حسب أحد شهود تلك اللحظة؛ وأعني به المعلم الجنرال يعقوب– أن التغيير المطلوب لا يمكن أن يتم إلا من خلال "العقل" أو "القوة". ولكن حال الضعف والهشاشة التى كان عليها "العقل" آنذاك، لم يدع من سبيل للتغيير إلا عبر "القوة" التى كان لها أن تفرض هذا التغيير من الأعلى على من جرى إعتبارهم مجرد "قوم وادعين جهلاء". ولم تكن تلك "القوة" إلا "الدولة" المُسماة بالحديثة؛ والتى تجد فى تلك اللحظة البعيدة أحد أهم الأصول المؤسِّسة لإستبداديتها العميقة.

وبالطبع فإن تلك الإستبدادية التى أصبحت ثابتاً بنيوياً لتلك الدولة كان لابد أن تحدد جوهر وطبيعة وظائف أجهزة هذه الدولة؛ وعلى النحو الذى أصبحت معه تلك الأجهزة (من برلمانات وأحزاب ودساتير وغيرها) مجرد آدوات تلك الدولة، ليس فقط فى التغطية على الإستبداد وإخفائه تحت براقعها الملوَّنة، بل وفى ممارسته أيضاً. وهكذا غاب "المعنى" الذى تمثله تلك الأجهزة بما هى آدوات المجتمع فى مراقبة السلطة ومساءلتها، وحضر منها "المبنى" الذى باتت معه مجرد آدوات تلك السلطة فى قمع المجتمع وإخضاعه.

وهنا يُشار إلى ما جرى بعد إحتراق "مجلس الشورى المصري" من أن الدولة التى لا تريد أن يستمر من تلك الأجهزة إلا مجرد مبانيها، قالت إنها ستعيد المبنى إلى ما كان عليه قبل الحريق. وأما الجمهور الناقم على تلك الدولة، والذى ضاق ذرعاً بما تمثله هى وأجهزتها القامعة فى آن معاً، فإنه قد أظهر من التشفِّي والشماتة ما بدا –للبعض– وكأنه ظاهرة جديدة، إن لم تكن غريبة على الشعب الطيب المطيع. ولكن أحداً لم يُثر السئوال الأهم: نعم إحترق المبنى.... ولكن متى وكيف يحترق "المعنى" الذى تمثله هذه الأجهزة والمؤسسات؟؛ وأعني بالطبع المعنى المتعلق بإستخدامها كمحض هياكل صورية لا عمل لها إلا التغطية على الإستبداد.

وبالطبع فإنه لا أحد يسعد بعدم إثارة هذا السؤال أكثر من الدولة التى يمكنها أن تقبل بالشماتة التى تبقى –رغم كل شئ– مجرد رد فعل سلبي يريح الجمهور ويُبقي الوضع القائم على حاله، وأما إثارة السئوال فإنها تفتح الباب أمام ما لا يريح الدولة والجمهور معاً؛ وأعنى من حيث تفتح الباب أمام فعل التفكير الذى يثير المتاعب حقاً، ولكنه القادر وحده على جعل تغيير القائم وارداً وممكناً.

* * *

وبمثل ما كانت الدولة التقليدية هى دولة "التنعم بالإستهلاك والترف" إبتداءً من طبيعتها الخاصة التى ردها إبن خلدون إلى أنها تبدأ دورة وجودها من البداوة (بكل ما تحمله من معاني قسوة العيش وخشونته)، ثم إذا حصل المُلك تبعه الترف وإتساع الأحوال"، فإن وريثتها الراهنة

لم تعرف أن تفلت من هذا المصير البائس؛ وإلى حد أن إستهلاك الجاهز والمعطى والتنعُّم بثمار الحداثة ومنتجاتها الرخوة، يكاد أن يصبح أهم سمة –فى التفكير والممارسة معاً– للنخبة العربية التعيسة التى تقوم على أمر دولة هى الأكثر تعاسة، لاشك. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان إبن خلدون قد مضى إلى أن "طور الحضارة فى الملك يتبع طور البداوة ضرورة"، فإن ما عناه بالحضارة، أنها "تفنن فى الترف وإحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمبانى والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل" يكاد يتجاوز، فى إشتغاله، حدود بناة الدولة التقليدية (من البدو) إلى ورثتهم من بناة الدولة الراهنة (سواء كانوا من البدو أو الأفندية)، ولو أن على هؤلاء الورثة أن يضيفوا –إلى ما عرفه أسلافهم من المطابخ والملابس والمبانى، بل وحتى ما أضافه إبن خلدون من "أصناف الغناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضيد الفرش فى القصور، وحسن الترتيب والأوضاع فى البناء، وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجمع المواعين، وإقامة الولائم والأعراس"– ما تزودوا به من المباهج والمتع التى تتيحها تقنيات التكنولوجيا الناعمة التى تفيضها الحداثة عليهم بسخاء.

ولسوء الحظ، فإن الدولة الراهنة لا تعرف شيئاً تجابه به الطلب المتزايد على هذا الإستهلاك الشره، لنخبتها المتنعمة بالترف، إلا ما تتحصَّل عليه من ريع مواردها (سواء كانت موراد طبيعية أو أخرى ذات طابع تاريخي وثقافي). ولعل البعض من القائمين على أمر هذه الدولة، لم يتورع –حين أعوزه المال اللازم لمواجهة شهوة الإستهلاك التى لا تشبع أبداً– عن السعى

إلى إرتهان هذه الموارد، أو حتى بيعها، ليتمكن من مجابهة إحتياجات لحظته، ولو على حساب أجيال لم تُولد بعد. وإذ يتكشف ذلك عن أن المال ليس نتاج عمل، بقدر ما هو هبة وإكتساب من مصدر طبيعي أو تاريخى، فإنه يؤكد على ما صار إليه كثيرون من الطبيعة "الريعية" –لا الإنتاجية– للدولة العربية الراهنة. وبالطبع فإنه لن يكون غريباً أن يتجاوب ذلك كله مع ما أدركه إبن خلدون متحققاً، فى الدولة العربية التقليدية من أن الأموال التى تنفقها تلك الدولة، ليست ثمرة نشاط إنتاجى، بقدر ما يتم جمعها من (المغانم) عن طريق الغزو الذى لعب دوراً بالغ المركزية فى طور العمران البدوي بالذات، و(المغارم) بمختلف أشكالها من خراج وجزية وضرائب ومكوس ومصادرات، وغيرها مما تبدو أكثر إرتباطاً بطورٍ العمران الحضرى. ومن هنا ما صار إليه إبن خلدون من إن "الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها فى بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا، وخرجها (إنفاقها) فى أهل الدولة ومن تعلق بهم من بطانتها"؛ والذى يكاد ينطبق تماماً على دولة الفساد الراهنة. وبالطبع، فإن هذه الدولة التى كانت عالة على رعاياها، لا تختلف أبداً عن وريثتها الراهنة، إلا فى أن هذه الأخيرة قد أصبحت، بفضل الحداثة، لا عالة على رعاياها البؤساء، بل عالة على موارد حبتها بها الطبيعة أو التاريخ، وكشفت عن قيمتها الحداثة. وإذن فإنها الدولة التى لا تعرف –فى الحالين– إلا أن تكون "عالة"؛ وبما يعنيه ذلك من ضرورة سقوطها حال نضوب مصدر دخلها.

ولعله يرتبط بذلك أنه إذا كان الطابع الريعى للدولة الراهنة لا ينفصل عن وضعها كدولة تابعة؛ وبما تعنيه تبعيتها من أنها لا تملك مصائرها وأن

وجودها مرهون بإرادة تتجاوزها؛ هى إرادة دول المركز المهيمنة، فإن دولة إبن خلدون الخراجية لم تكن أبداً أقل منها تبعية؛ وأعنى من حيث كانت أيضاً لا تملك مصائرها، وظلت أسيرة دورة قدرية لا تعرف كيف تتحكم فيها أو تفلت من هيمنتها، وإستمر وجودها مشروطاً بما يتجاوزها. وإذا كان إبن خلدون قد أدرك ما يتجاوز دولته، ويتحكم فى مصائرها فى "طبائع العمران" التى كانت عنده مجرد عادة أجرى بها الله الأمور فى العالم؛ وبما يعنيه ذلك من أن تبعية دولته تكون للمقادير، وذلك من حيث أن هذه الطبائع هى آداة الله فى تسيير أمور العمران وتقرير مصائره، فإنه يبدو أن ما حققته الدولة الراهنة هو التحول فقط فى إطار التبعية من مضمون (لاهوتى) إلى آخر (إنسانى)، وليس الإنفلات كلياً من أسرها.

ولسوء الحظ فانه يبدو أن هذه التبعية قد تحولت من مجرد نمط فى العيش إلى أن تكون نمط تفكير أيضاً. وهكذا فإنه إذا كان إبن خلدون قد أدرك أن الإجتلاب، أو حتى الإنتهاب، من الغير يمثل نمط العيش الذى عرفته دولة العرب التقليدية، التى إنشغل بالتفكير فيها، "ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه فى الإسلام قليل الصنائع بالجملة، حتى تُجلب من قطر آخر"، فإن ذلك يتجاوب مع ما أدركه هو نفسه من أن العرب قد "شغلتهم الرياسة فى الدولة العباسية، وما دُفعوا إليه من القيام بالمُلك عن القيام بالعلم"، فصاروا عالة على غيرهم فى العلم؛ وبما يعنيه ذلك من أن الإجتلاب من الغير قد تجاوز إلى حقل العلم والمعارف. والحق أن الأمر، ضمن هذا السياق، يتجاوز مجرد أن العرب قد تركوا لغيرهم أن يقوموا على أمر العلم بدلاً منهم، إلى ما أدركه إبن خلدون من أن "النقل" كاد أن يصبح نمط التفكير

المهيمن عند العرب. وبالطبع فإن ذلك مما يتجاوب، بدوره، مع حقيقة أن الدولة الراهنة لا تعرف مع نخبتها البائسة، إلا أن تفكر بنموذج تستعيره مكتملاً وجاهزاً من الآخر (غرباً أوسلفاً)، وبما يعنيه ذلك من أن تبعيتها تتجاوز إطار الممارسة إلى حقل التفكير.

وإذا كانت تبعية الدولة –أى دولة– لا تنفصل عن طابعها الإستبدادي القمعى، وذلك إبتداءً من أن ثنائية التابع والمتبوع إنما تعكس، وعلى نحو كامل، تراتبية القامع والمقموع، ولكن مع تبديل موقع الفاعل فى التبعية (أو التابع) ليصبح مفعولاً به فى القمع (أى مقموعاً)، فإنه يلزم التنويه بأن الإستبداد يكاد أن يكون سمة بنيوية للدولة العربية (الراهنة والتقليدية). ولعل ذلك يرتبط بأن هذه الدولة لم تعرف ضمن فضائها الخاص إلا أن تنتج نفس علاقة التابع والمتبوع؛ والتى كان على الرعايا فيها أن يأخذوا دور التابع، بما هو –بالطبع– قرين المقموع، وذلك فيما كان للدولة أن تنفرد بدور المتبوع القامع. ومن هنا أن التحول من كون الدولة –فى وضعها التقليدى– عالة على رعاياها، إلى كون الرعايا هم العالة عليها –فى وضعها الراهن– لا يرتبط بتحول بنيوى فى موقف الدولة –التى هى مستبدة فى الحالين– ووظيفتها بإزاء رعاياها، بقدر ما يرتبط بإنبثاق شروط مغايرة تنتج ضمنها الدولة الراهنة إستبدادها؛ وهى شروط ليست من صنعها، بل فرضتها عليها تطورات لا دخل لها بها. فإذ فرضت الحداثة على هذه الدولة أن تنتج إستبدادها عبر الهيمنة على الفضاء العام كلياً، وبحيث لا تكون للفرد أى قدرة على المبادرة الخاصة، إبتداءً من تبعيته وإعتماده الكلي عليها؛ فإن الدولة الخراجية التقليدية قد أنتجت إستبدادها

عبر تجريد رعاياها من آدميتهم بإعتبارهم مجرد آدوات مُسخرة لإنتاج ما تتعيَّش به. وإذن فإنه الإستبداد يتحقق بإنتزاع الأدمية عبر التسخير(فى إطار الدولة الخلدونية)، وبإهدار الفردية عبر الإحتكار والتأميم (فى إطار الدولة الراهنة).

والآن فلو أن أحداً من المنخرطين فى اللجاج المستعر على فضائيات العرب وفى منتديات ثرثرتهم، عن فضائل الدولة الدينية فى مقابل الدولة المدنية أو العكس، شغل نفسه بالتفكير فى الشروط المنتجة للدولة الراهنة وسماتها البنيوية، وأنها نفس شروط وسمات "دولة العصبية" الخلدونية المستبدة، لأدرك أن الخروج من المأزق العربى الراهن مشروط، لا بحسم تلك المفاضلة العبثية التى يعجزون معها عن الوعى بما يؤسس لخروجهم من التاريخ وسكونهم –غير فاعلين– على هوامشه، ولكن بالقدرة على الإنفلات من أحابيل دولة العصبية والقهر؛ التى حكمت –وستظل تحكم– بالبؤس والعجز على دولتهم القائمة؛ وذلك بصرف النظر عن نوعية البراقع التى تتستر خلفها تلك الدولة؛ وأعنى سواء كانت براقع دينية أو مدنية. لكنه يبدو أن شيئاً من ذلك لا يمكن أن يحدث، لأن أحداً من أولئك الرهط المتحمسين للدولة البائسة القائمة، بوصفها دولتهم المدنية، لابد أن يشقيه الوعى بأن دولته التى يحاجج على أفضليتها وجدارتها، إنما ترث دولة "إبن خلدون" أو دولة التغلب والترف، والتى هى دولة القطعان؛ منفلتة هائجة (تتغلب وتتملك) أو مستأنسة هاجعة (فى الترف تتنعم)، وليست دولة "روسو" أو الدولة التعاقدية الحديثة التى تنبني على الفردية الحرة الواعية. ومن جهتهم، فإن فيالق المنافحين عن الدولة الدينية

لن يجدوا فى تحليل إبن خلدون لتجربة الدولة المتحققة فى الإسلام؛ بإعتبارها دولة القهر والغلبة، إلا ما ينقض أسس دولتهم المثالية المتخيلة؛ التى هى دولة العدل والشورى. ومن هنا أن إبن خلدون لا يمكن أن يجد من يستدعيه للإسهام فى نقاش جدى ومتعمق حول إشكالية الدولة الراهنة فى العالم العربى، وذلك لأنه يفضح الجميع ويعرى بؤسهم.

* * *

ولعل التأكيد العملي على ذلك يأتي مما جرى فى مصر التى إحتدم فيها،على مدى الشهور الأخيرة، نقاش ساخن باشرته بعض أطراف نخبتها حول مستقبل النظام السياسي فى حال غياب الرئيس مبارك (الذى أطال الله عمره الطبيعي وندعو له بالمزيد، وأطال الجمود وهشاشة المعارضة وضعفها عمره السياسي؛ وإلى الحد الذى راح معه البعض يطالبه بأن يضع بنفسه [وبما يحيل إليه ذلك من تثبيت التصور القاضى بأن الأمر كله مردودٌ لمشيئته المنفردة] نهاية لهذا العمر الذى طال بأكثر مما ينبغي، ليفتح الباب أمام تطور يليق بمصر التى لا تزال تعيش، ومعها عالمها العربي، وضعاً سياسياً ومجتمعياً يرتد بها إلى أزمنة غابرة ما قبل حديثةً)[1]. وإذا كان البعض من أطراف النخبة قد إنحاز لفكرة الإلتفاف المجتمعي حول "جنرال" تتوافق عليه المؤسسة العسكرية ويقبل به الشعب على طريقة نظام البيعة القديم، فإن ذلك ما راحت ترى فيه أطرافٌ أخرى داخل النخبة تأجيلاً لحلم الدولة المدنية الذى طال توقها إليه منذ جرى وأده مع

(1) غنيٌّ عن البيان أنه قد جرت كتابة هذا الكلام قبل أن تضع ثورة يناير نهاية لعمر مبارك السياسي.

على يد "عسكر يوليو" مع خمسينيات القرن المنصرم؛ وهو الحلم الذى ترى تلك الأطراف أنها قد باتت قاب قوسين أو أدنى من الإمساك بثماره الناضجة والإستمتاع بتذوّق طعمها اللذيذ بعد طول صبر وإنتظار؛ وبما يعنيه ذلك من الحنين إلى دولة ورثة "الباشا" (التى يتحدث البعض عن ليبراليتها المفقودة) التى ورثتها دولة "الجنرال" مع إنقلابات العسكر –أو ثوراتهم– التى إجتاحت العالم العربي إبتداءً من منتصف القرن المنصرم؛ ومن دون الإنتباه إلى أن دولة الباشا لم تختلف بنيوياً عن دولة الجنرال، وأعني من حيث ينبنيان على نفس مبدأ القوة القاهرة التى تفرض رؤاها على المجتمع الجاهل من أعلى؛ والتى تحرص، بالطبع، على إستمراره جاهلاً لتثبيت هيمنتها وتأبيدها. فهل تختلف دولة الباشا "محمد على" عن دولة الجنرال "القذافي"؛ ليس فقط فى تصور الواحدة منهما لطبيعة الحداثة، أو التحديث بالأحرى، وكيفية إنتاجهما فى واقع متخلف، بل وأيضاً فى المصائر والنهايات التعيسة التى تماثلت على النحو الذى يمكن القطع معه بأن تاريخ قرنين من النهضة العربية المُحبطة لم يكن موضوعاً لقراءة تستكشف قوانينه الكامنة؛ ناهيك عن أن تناقش تلك القوانين وتسائلها.

ومع التأكيد على إخلاص وحسن نوايا الأطراف كافة؛ وأعنى من حيث يجتهد الجميع فى إقتراح ما يمكن أن يمثل مخرجاً من الوضع المزري الذى إنتهت إليه الدولة المصرية –والعربية عموماً– فى الآونة الأخيرة، فإنه يلزم التأكيد على أن ما يجرى إقتراحه لا يمكن أن يكون مخرجاً من الأزمة

الراهنة إلا ضمن حدود العاجل والمنظور (أو المدة القصيرة)، وأما على صعيد الآجل والمنتظَر (أو المدة الطويلة)، فإن الأمر يقتضى وجوب إثارة السئوال حول الفكرة أو المبدأ الذى يتأسس عليه الوجود البليد للدولة الراهنة (المصرية والعربية على العموم)؛ وهو الأمر الذى يبدو غائباً بالكلية عن مجمل النقاش الراهن.

فالحق أنه إذا كان يمكن التمييز، فى إطار مفهوم الدولة، بين الدولة بما هى "نظام" ذو طبيعة مؤسساتية وهيكلية ملموسة، وبين الدولة كفكرة أو مبدأ شفاف يقوم وراء تلك الهياكل المؤسساتية القائمة، فإنه –وفى إطار التساوق بين النظام المؤسسي من جهة، وبين البناء المفاهيمى والمبدأ الفكري الذى يقوم خلف هذا النظام– لا يجوز التفكير فى تغييرٍ يطال الواحد منهما بمعزل عن الآخر. فالنظام الحديث للدولة لا يمكن تصوره أبداً بمعزل عن الفكرة الحديثة التى أسست لحضور تلك الدولة، وبما يعنيه ذلك من عدم إمكان تصور ذلك النظام الحديث يقوم على فكرة تقليدية. وهكذا فإن التفكير فى أى تغيير للدولة كنظام مؤسسي قائم، يستلزم وجوب التفكير فى تغيير المبدأ الذى يقف وراء هذا النظام على نحو يتجاوب فيه تغيير المبدأ (الذى هو جواني فى جوهره) مع تغيير النظام المؤسساتي (الذى هو خارجي بطبيعته)؛ وإلا فإن الأمر لن يتجاوز حدود وضع أو فرض "نظام خارجي" فوق "مبدأ باطني" ينافره ويتعارض معه. وإذن فإنه لا يمكن التفكير فى دولة ذات نظام ديمقراطي بينما يكون المبدأ الذى يقوم عليه وجودها من طبيعة قمعية راسخة، بمثل ما هو حال الدولة

العربية الراهنة. إن تفكيراً كهذا لن يؤدى، فى النهاية، إلا إلى نظام منتج للقمع بدوره، وفقط فإنه سوف يمارس إنتاجيته للقمع من وراء براقع ديمقراطية.

ولسوء الحظ فإن نقاش النخبة الدائر حول المعضلة الراهنة يتمحور بكامله حول مستقبل الدولة المصرية بما هى نظام هيكلي براني، ولا يتطرق ألبتة إلى ضرورة النظر فى المبدأ الجواني المؤسس لحضورها، والذى جرى تدشينه مع مطلع القرن التاسع عشر ولا يزال فاعلاً للآن؛ وهو المبدأ الذى جعل منها –سواء كانت دولة الجنرال أو الباشا– "قوة قاهرة" تقوم بمهام الفرض الإكراهي والتعسفي لرؤاها الجاهزة على من إعتبرهم المعلم الجنرال يعقوب (الذى هو الداعية الإيديولوجى الأكبر –والأول– لدولة الجنرال) مجرد "أقوام وادعين جهلاء". والحق أنه من دون أن يتبلور التفكير أيضاً فى المبدأ المؤسس للدولة المصرية، والعربية على العموم، فإن الأمر لن يتجاوز ما برعت فيه النخبة –حتى مع الإقرار بحسن نواياها– من الإشتغال بمنطق ترقيع القائم وإعادة طلائه؛ وعلى النحو الذى يؤول، بعد وقت يقصر أو يطول، إلى إنتاج ذات المعضلة من جديد؛ وبما يعنيه ذلك من أنها لا تفعل إلا تعليق المشكلة وترحيلها وليس أبداً حلها.

ومن هنا أنه إذا كان البعض من أطراف النخبة يتصور أن ما تعانيه الدولة العربية القائمة من الإنحباس والإنسداد التاريخى إنما يأتيها من الوقوع فى قبضة "العسكر" الذين لم تتمخض العقود التى سادوا خلالها إلا عن الخراب والفساد الذى تتخبط فيه المجتمعات العربية؛ وعلى النحو الذى راحت معه تلك المجتمعات تتجاوب مع شعارات دعاة التقوى

والفضيلة من "الفقهاء" (سواء كانوا مناضلين أو معتدلين) الطامحين لوارثة هؤلاء العسكر، فإنه –وبالرغم من الإقرار ببؤس حكم العسكر، والوعي بأن حكم الطامحين إلى وراثتهم من الفقهاء لن يقل عنه بؤساً أبداً، بل لعله سوف يزيد– يلزم التأكيد على أن بؤس تلك الدولة إنما يأتى، ليس فقط من إستبدادها الراسخ المقيم الذى يكاد كلٌ من العسكر والفقهاء أن يكونوا مجرد أقنعته والحاملين لأعراضه، وليسوا السبب فى إنتاجه وقيامه، بل ويأتي –وهو الأهم– من عدم سعي النخبة، أو حتى عجزها الفاضح عن إنتاج معرفة حقة بما يؤسس لهذا الإستبداد المقيم، كخطوة أولى على درب تخطيه وتجاوزه.

والحق أن المأزق الأهم للدولة العربية إنما يتآتى من إستبدادها الذى لا يرتبط أبداً بزي من يحكمونها من العسكر أو ورثتهم المحتَملين من الفقهاء أصحاب العمائم، بقدر ما هو خصيصة بنيوية تلازمها إبتداءاً من طبيعة المبدأ الذى تقوم عليه، والذى حددته –منذ مطالع القرن التاسع عشر– ظروف وسياقات تشكلُّها كقوة لفرض التغيير من أعلى، لا عبر التوافق مع المجتمع، بل عبر إخضاعه والتسلُّط عليه. فهذه الدولة ليست مستبدة لأنها دولة عسكر أو فقهاء، بل إنها تتعسكر وترتدى زي الجنرالات أو تضع على رأسها عمائم الفقهاء بسبب كونها مستبدة بالأساس. وهنا فلنتذكر ما جرى مع أحد الرؤساء الحاليين؛ الذى ورث السلطة عن أبيه مع مطلع هذا العقد؛ حيث فرض عليه النظام أن يتعسكر (فيصبح جنرالاً فى جيش البلاد) قبل أن يصبح رئيساً. ولنتذكر أيضاً ما جرى فى اللحظة ذاتها مع وريث أحد الملوك الذى ألزمه النظام أن يحمل كجزء من لوازم

المُلك لقب "أمير المؤمنين" بما يحمله من دلالة دينية كثيفة. وبالطبع فإنه لا يمكن النظر إلى ما جرى من إرتداء أحدهما زي الجنرالات ووضع الآخر لعمامة "أمير المؤمنين" على رأسه، بوصفه أصلاً للإستبداد، بقدر ما هو علامة على قيامه أولاً. وفى كلمة واحدة فإن كلاً من العسكرة والتديُّن الشكلى هما محض هامشين على متن الإستبداد الراسخ.

وبالطبع فإن الأمر يقتضى تفكيك هذا المتن، وليس الإستغراق فقط فى دحض هوامشه، وذلك مع الوعي الكامل بالأهمية القصوى لهذا الدحض. إذ الحق أن نقض الهوامش وتغييبها لا يمكن أن يؤول إلى دحض المتن وتغييبه، بل إن الأمر لن يتمخض، فى النهاية، إلا عن إنتاج المتن لهوامش جديدة يعلق عليها نفسه، غير تلك التى قد جرى نقضها؛ وبما يعنيه ذلك من أن نقض الهوامش يؤول إلى تجديد وإطالة أمد بقاء المتن؛ وأعني من حيث يسمح له بالتخفي خلف هوامش جديدة تتزيا بغير أزياء العسكر والفقهاء (بعض تلك الهوامش الجديدة سوف يتبرقع –وللمفارقة– ببراقع الشورى والديمقراطية، وذلك بحسب ما جرى تحت شعار الإصلاح الذى إضطُرت الأنظمة العربية إلى رفعه تحت ضغوط الخارج وإكراهاته).

والحق أن وقوف النخبة عند حدود الإنشغال بالهامش، مع الإهمال شبه الكامل للمتن، إنما يرتبط بما درجت عليه وإعتادته من الإنشغال بالظاهر والبراني وإهمال المتخفي الجوانى. وغنيٌّ عن البيان أنها تؤسس هذا النوع من الإشتغال على تصور الهامش البراني قابلٌ للإنفصال عن المتن الجواني. وبالرغم مما تبدى على مدى القرنين من فساد هذا التصور وعواره، فإن

إستمرار النخبة فى التفكير بحسب هذا التصور، وإن كان يرتبط، من جهة، بوفائها لآباء نهضتها الأوائل؛ الذين أسسوا خطابهم كاملاً على إمكان هذا الفصل بين البراني والجواني فى الحداثة، فإنه يرتبط، من جهة أخرى، بهيمنة طريقة فى التفكير يغلب عليها الإنشغال "بالسياسي" البراني، بأكثر من الإلحاح على جوهرية الوعى "بالمعرفي" الذى يؤسسه[1].

(1) ولعل ذلك ما يغلب على الجدل الدائر فى مصر ما بعد الثورة حول "الدولة". فإنه إذا كانت "المدنية" هى السمة، التى يكاد يتوافق عليها الكافة للدولة المأمولة فى مصر بعد ثورتها التى تجاهد من أجل أن تكون حدثاً تأسيسياً، فإنه يبدو– لسوء الحظ– أن تعبير "الدولة المدنية" لا يكاد يجاوز –فى الجدال المصري الواسع الدائر الآن– حدود الشعار (الذى يجرى التعامل معه كأقنوم مطلوبٌ من الناس أن يتعبدونه، ولو من غير فهم) إلى المفهوم المنضبط (كنتيجة لخضوعه لعملية فهم ومساءلة). بل إن سعياً إلى الضبط المعرفي للمفهوم لا يلقى، للأسف، إلا الإعراض والصدود من جانب قطاعات واسعة من الذين يلوكون المفهوم بإعتبار أن ذلك من قبيل "التثاقف" و"التنظير" الذى بات يجرى النظر إليه على أنه أحد أكبر الخطايا التى لابد من التوبة والإقلاع عنها الآن. ولسوء الحظ، فإن ذلك يعكس إستمراراً لطريقة المقاربة "البرانية" للمفاهيم، مع إهمال المكونات "الجوانية" التى تؤسس لها؛ وهى الطريقة المسئولة، بالأساس، عن حال التأزم والإنسداد الذى بلغته الدولة العربية الراهنة. فهى الطريقة التى جعلت تلك الدولة تتعامل مع "الديمقراطية" –مثلاً– على أنها جملة هياكل برانية صورية، مع إهمال مكونها الجوانى التأسيسي، وعلى النحو الذى تحولت معه تلك الهياكل البرانية إلى أقنعة لإستبداد الحاكم وتسلطه. ولقد بلغت شكلانية وبرانية مفهوم "الدولة المدنية"، فى الجدل الراهن، حداً راح معه كثيرون يختزلونه فى رداء القائم على رأس الدولة (أو صاحبها بلغة إبن خلدون). وتبعاً لذلك، فإن الدولة تكون مدنية، طالما أن القائم على رأسها لا يعتمر قبعة "العسكر" أو عمامة "رجال الدين"؛ وأما المبدأ "الجواني" المؤسس لمدنية الدولة، فإن أحداً لا ينشغل بالسئوال عنه. وينسى الناس أنه مع غياب هذا المبدأ الجواني، فإنه لن يكون ممكناً بناء الدولة المدنية، ولو كان القائم على رأس الدولة من غير العسكر ورجال الدين. فإنه قد حدث –كما سبق القول– أن قام على رأس الدولة العربية من جاء من خارج دائرتي العسكر ورجال الدين، وأجبره الغياب الأصلي للمبدأ المدني عن دولته على أن يرتدى زي الجنرالات أو الفقهاء؛ وذلك بمثل ما حدث فى كلٍ من سوريا والمغرب.

وعلى هذا فإنه يمكن القول بأن الخطر الداهم على الدولة العربية الراهنة، لا يأتيها فقط من سلطة العسكر أو الفقهاء التى لا يمكن الشك فى خطرها، بل -وهو الأهم- من إستمرار التفكير فيها، وفى إستبدادها، بما هما محض ظاهرتين برانيتين، ليس لهما ما يؤسسهما جوانياً؛ وبما يعنيه ذلك من أن مصدر الخطر يقوم، أو يكاد، فى عقل النخبة، وليس فى مجرد فيالق العسكر والفقهاء. وعليه فإن الطريق إلى إخراج الدولة من مأزقها يبدأ من إخراج عقل النخبة العربية من أزمته أولاً؛ وهو ما يعنى أن يكون هذا العقل -وربما قبل الدولة والواقع- موضوعاً للتحري والسئوال.

مشهد الختام

كان ذلك ليلة الإحتفال العارم بتنحي الرئيس "مبارك"، حيث توقف رجلٌ فى منتصف كوبري قصر النيل –المؤدى إلى ميدان التحرير– رافعاً لوحة كتب عليها: "الله وحده هو الذى أسقط النظام"، فبادرته بالسئوال: وماذا كان يفعل كل هؤلاء الناس على مدى الأيام السبعة عشر الماضية؟، وأردفت: لماذا يا سيدي تحاول أن تسلب الناس حقاً ينبغي نسبته إليهم؟، لكأنك تقول لهم: كفوا عن إحتفالكم بنجاحكم فى إنفاذ إرادتكم[1]، فليس لكم أى فضل فيما حدث، بل الفضل لغيركم. فرد الرجل قائلاً: إن الناس كانوا مجرد سبب أو "آداة" لله، لا غير. لم يكن المقام يسمح –طبعاً– بالمزيد من النقاش، ولكنه حدث أن جمعاً من الشباب كان يتابع الحوار، قد رفض أن يقوم الرجل، ولو عبر مراوغة التخفى وراء الله، بإهدار ما قام به الملايين من الشيب والشباب، فهتفوا: "الشعب هو الذى أسقط النظام".

ولأن كثيرين داخل الميدان كانوا يرفعون العبارة ذاتها، فإنه بدا وكأن قطاعاً واسعاً ممن ساهموا فى صنع الثورة، لا يزالون –وللمفارقة– أسرى تصور سائد للإنسان كمجرد "آداة"، وليس كفاعل؛ الأمر الذى يقتضى تفكيكاً لهذا التصور المتحدِّر عبر القرون من أزمنة بعيدة، لبيان الكيفية التى يسعى عبرها خطاب دولة القمع والقوة –التى ثار عليها الناس– إلى إختراق طموحهم لبناء دولة الحق؛ وعلى نحو ينفتح معه الباب لتحرير خطاب الحاضر والمستقبل من سطوة وأحابيل خطاب الماضى (القريب

(1) كان الهتاف المدوى فى كل أنحاء مصر على مدى أكثر من أسبوعين قبل تنحي مبارك هو "الشعب يريد إسقاط النظام".

والبعيد). وإذن فإنها الحاجة الملحاح، موضوع الإنشغال هنا، لتدشين خطاب التأسيس الثاني للدولة العربية الحديثة التى يطمح الكافة فى أن تكون "دولة الحق والقانون"، وإلا فإنه سيكون السعي إلى بناء تلك الدولة المُبتغاة بخطاب يعاكس روحها بالكلية، وهو ما لن يؤول –فى النهاية– إلا إلى إعادة إنتاج ما ثار عليه الناس.

ولأن البعض قد يرى فى عبارة "الله وحده هو الذى أسقط النظام" مجرد تعبير عن موقف "إيمانى" مخلص، فإنه يلزم التنويه بأنها تعبر، وبإمتياز، عن موقف "سياسي"، يجاوز –فى الحقيقة– إيمان الرجل وتقواه. فإنه حين يحاول البعض السطو على الدور الفاعل والمشهود للناس، ليردوه إلى الله، فإن ذلك يكون من قبيل الرد إلى الله بالمجاز، وأما فى الحقيقة، فإنهم يردونه إلى "ذلك" الذى ينطق بإسمه ويتخفى وراء جلال سلطانه (سواء كان فرداً أو جماعة). وإذن فإنها ثنائية الحقيقة والمجاز الأشعرية، وهى تعمل هنا على نحو معكوس؛ حيث تكون نسبة الفعل عندهم إلى "الإنسان" بالمجاز، وإلى "الله" فى الحقيقة، وأما فى السياق الراهن فإن من يقوم برد فعل إسقاط النظام إلى الله، إنما يفعل ذلك بالمجاز، وأما فى الحقيقة، فإنه يبتغى رد هذا الفعل إلى "جماعة" أو حتى "شخص" يتخفى وراء الله وينطق بإسمه، ويسعى إلى إستثمار ذلك فى تحقيق أهداف سياسية معينة. والحق أن قراءة لتداعيات نظرية "الفاعل الأوحد" –التى تلخصها العبارة– داخل المجال الأشعري ذاته، تكشف عن حقيقة أنه قد جرى إستعمالها (وخصوصاً فى المسائل ذات الطابع العيني كالأسعار والأرزاق والآجال) للتغطية على فاعل يُراد له أن يتخفى وراء الله، فيكون هو الفاعل

فى الخفاء، بينما الله هو الفاعل المُعلن فى الظاهر.

وللمفارقة، فإن نظام دولة مبارك الذى ألح الثوار -ولا يزالون- على إقتلاعه من جذوره بالكلية، قد إنبنى -بالأساس- على تكريس نظرية الفاعل الأوحد؛ وبما يترتب عليها من تثبيت تصور الإنسان، على العموم، كآداة. فهاهم المصريون جميعاً يكتشفون أنهم كانوا "الآداة" التى ينتج بها النظام قمعه وفساده وإستبداده، وأنه حتى من كان منهم فى موقع "الضحية" لم يجاوز أنه أيضاً مجرد "آداة" لتكريس قمع النظام وتثبيته. فإذ يمارس النظام تسلطه على الجموع، فإنهم يعيدون إنتاجه فيما بينهم؛ وبحيث يحيلون أنفسهم إلى "آدوات" لتثبيته وإطالة أمد بقائه. وإذ لا يقبل النظام من جمهوره أبداً أن يترك موقع "الآداة" إلى مقام "الفاعل" المؤثر، لأن ذلك يتهدد وجوده بالكلية، فإنه قد يسمح للبعض من هذا الجمهور أن يعيش "وهم" كونه فاعلاً، فيسلك هذا البعض وكأنه يملك ساحة تخصه يفعل عليها مستقلاً، ولكنه يكتشف ساعة الحقيقة، أنه لم يكن إلا محض آداة يسعى من خلالها النظام إلى تجميل صورته وتزيين وجهه[1]. وإذن فإنه وهم الفاعلية الذى يجد ما يؤسسه كاملاً فى التصور الأشعرى للإنسان بما هو فاعل بالمجاز، لا على الحقيقة.

وإذ يكشف ذلك عن إختراق الأشعرية، فى العمق، لنظام ما يُقال أنه الدولة العربية الحديثة منذ بدء تبلورها مع محمد على باشا، وإلى ما يبدو أنه سقوطها مع مبارك؛ وذلك إبتداءاً من إنبنائهما معاً (أعنى الأشعرية وتلك

(1) ولعل شرائح المعارضة العربية لم تفعل -على مدى تاريخها- إلا الإشتغال ضمن إطار "وهم الفاعلية" هذا.

الدولة الممتدة للآن) على مفهوم "القوة" أو "الشوكة" بلغة القدماء؛ وفقط يأتى التباين بينهما من حقيقة أن أحداهما (وهى الأشعرية) قد راحت تقوم بتشغيل مفهوم القوة من خلال صياغتها لمفردات الدين، بينما راحت الأخرى (وهى الدولة الحديثة) تعمد إلى تشغيل ذات مفهوم القوة من خلال إضافة صياغتها لمفردات الحداثة إلى الصيغة الأشعرية لمفردات الدين؛ فإن إستمرار الإشتغال بالمنظومة المفهومية المنسربة من تلك العوالم القديمة –بمثل ما يفعل حامل شعار "الله وحده هو الذى أسقط النظام"– لن يؤول إلا إلى إعادة إنتاج النظام الذى يثور عليه الناس الآن، وهو الأمر الذى لا يرغب فى حدوثه أى أحد.

وإذ الأمر هكذا، فإنه يلزم السعى إلى التحرر من سطوة تلك العوالم (القديمة وإمتدادتها الحديثة) والتفكير خارج فضائها الآسن، وعلى النحو الذى يفتح الباب حقاً لخطاب الفجر الذى ينبلج الآن. وضمن هذا السياق، فإنه يلزم التنويه بأن هذا التحرر لا يتعلق أبداً برفض أيٍ من الدين أو الحداثة، بقدر ما يتعلق بضرورة تجاوز خطاب "القوة" الذى إستبد بهما، إلى خطاب "الحق" الذى جرى تغييبه فيهما. وبقدر ما يؤدى هذا التجاوز إلى بناء دولة الحق التى يرنو إليها الكافة فى العالم العربي، فإنه سيسمح أيضاً لكلٍ من الدين والحداثة أن يستعيدا روحهما الحقة، وهو ما يأمل المرء أن يكونً هذا الكتاب قد أظهره.

وفى كلمة أخيرة؛ فإنه الإنتقال من الإشتغال بآلية الجمع "التجاوري" الذى يتحدد بحسبها بناء كلٍ من الواقع والخطاب اللذين يسودان عالم العرب.

المؤلف في سـطور

على مبروك

– أستاذ مساعد بقسم الفلسفة بآداب القاهرة.

صدر له:

- "النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ" (دار التنوير) بيروت، ط1 1993، ط2 2007.
- "عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي فى علم العقائد" (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) القاهرة 2002
- "لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا" (دار رؤية) القاهرة، 2006.
- "الخطاب السياسي الأشعري؛ نحو رؤية مغايرة" (دار رؤية) القاهرة 2007.
- "ما وراء تأسيس الأصول؛ مساهمة فى نزع أقنعة التقديس" (دار رؤية) القاهرة 2007.